کتابخانه، موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی
۲۷۰۷

کتابخانهٔ مجلس شورای ملی
نام کتاب یزدان شناخت به ضمیمه چهار رساله دیگر مجموعه
مؤلف
موضوع تالیف
شماره ۲۳۶۷
شمارهٔ دفتر
۲۳۱۳۹

بازدید شد
۱۳۸۱

فهرست ما فی هذه المجموعه


یزدان شناخت شیخ اشراق
رساله قدریه خواجه نصیر طوسی
رساله در حل الغازها و معمیات شیخ [illegible]
حقائق الصنایع الطبیه والنجومیه تالیف میر ابوالقاسم
رساله [illegible] جلالیه [illegible]








رساله یزدان شناخت بسم الله الرحمن الرحیم وبه نستعین شیخ اشراق 1

چون ایزد سبحانه و تعالی از جناب قدس ازلی در پرده غیب قدم بنده را از بندگان خویش برگزیند و لباس سعادات و خلعت کرامات در وی پوشانند و رقم اصطفیناه فی الدنیا بر ناصیه او کشد ظاهرترین دلایل آن عنایت و لایحترین شواهد آن رعایت آن بود که در اوایل کار متاع و طیبات آن عالم بر وی عرض کند و بر او از آن نصیبی کامل و حظی وافر دهد پس آنگاه در میان حطام ایهانی و زخارف عالم کون و فساد او را بیابان کاهاند و بفیض علوی و تایید سماوی او را تحریکی و تنبیهی کند و آینه حقیقت فرا روی او دارد تا بیقین براند که سعادت و کرامت آنجهانی نیست و نعیم و ملک حقیقی نعیم و ملک جاودانی نه سعادت اینجهانی پس چون ترا از شخصی اینحال معلوم گشت واستعداد او در تحصیل شرف نفس و شوق او بحکمت میدیدم و صدق و رغبت او بدانستن این علم بزرگ متصور شد خواستم که تقربی نمایم بحضرت او و تحفه بزم مجلس او و حقی واجب کردانم که بالای همه تحفها باشد بلکه قدر دستبرد از رعایت آن حق قاصر ماند این رساله بپارسی ساختم که تا این غایت محققان حکما از متقدمان و متاخران مانند این رساله نساخته اند

و نام

و نام این رساله یزدان شناخت نهادم و آن را در معرفت نفس انسانی و کیفیت حال او بعد از مفارقت بدن و شناختن سعادت و شقاوت او پرداختم و جهد کردم که زود بر این تحفه روحانی و تحصیل سعادت دو جهانی بدان حضرت رسانیده آید انشاء الله تعالی فصل اول در وجود آدمی در این عالم چون در عالم ترکیب که عالم کون و فسادست مزاجی پیدا آید که بر مزاج حق که مستعد بود قبول صورت از واهب الصور از آن عالم اول قبول ضعیف تر بود و ملایم مزاج ما تا معتدل تر میشود و شریف تر و قوی تر میگردد چنانکه نخست صورت جماد بود پس از آن صورت نبات پس صورت حیوان غیر ناطق پس صورت انسان و او شریفترین موجودات است اندرین عالم و در عالم آفرینش آخرین همه موجودات افتاده است چنانکه عقل نخستین شریفترین آن عالمست نفس که در وی عقل مستفاد حاصل شود آخر موجودات این عالم عنصریست بحکم آنکه آخر این عالم باول آن عالم پیوسته باشد و این معنی یکی از حکمتهای عجیب صنع باری تعالی است که این عالم نیز موازی و مماثل و متشابه آن عالم باشد که اگر نه این حالت بودی هرگز آدمی خدای را جل جلاله و فرشتگان را در نتوانستی یافتن بدانکه هرچه در آن عالم است بعینه او را مثلی و شبهی اندرین عالم است اگرچه این عالم اضافه با آن عالم سخت حقیر و ضعیف است و همچون ظل و شبحی است و کاملترین موجودات که او را الله [illegible]

اند دین عالم بآن عالم مناسبت و مشابهتست آدمست و بدین سبب او را عالم
کوچک خوانند بحکم آنکه حواشی عالم روحانی و جسمانی در هم زده اند
و نمودار مختصر که آدمیست ازو باهم آورده و کلام الهی بدین ناطقست که
سنریهم آیاتنا فی الآفاق و فی انفسهم و آن حدیث که ان الله تعالی خلق آدم علی صورته
هم دلیلی روشنست درین باب **فصل دوم** در پیوستن نفس ناطقه
به بدن انسانی و چگونگی آن پس چون درین عالم مزاجی پدید آید
که لطیفتر و معتدلتر باشد از مزاج نبات و حیوان غیر ناطق و مستعد
باشد قبول نفس ناطقه را از آن عالم روحانی نفسی فایض شود از نفوس
سماوی و بخصوصیتی بوی پیوندد که آن پیش از آنکه بوی بپیوندد موجود
باشد بقوت و باید که موجود شود بفعل و آن نفس ناطقه را آلتی باشد در
تجاویف دماغ تا بدو تفکر و تخیل و توهم کند پس آنکه نفس انسانی
که مادهٔ روح حیوانیست با بدن موجود همی آید پیش از بدن موجود بقوت
بوده است و نتوان گفتن مطلقا که خود ناموجود بوده است بحکم آنکه
از عدم مطلق وجود نیاید و برهان بر آنکه او موجود بقوت بوده
آنست که چون این مقدمه درست شد که معدوم نتوان بودن هر
آینه موجود بوده است اکنون گوییم وجود او پیش از بدن بقوت
بوده باشد یا بفعل اگر بفعل بودی بایستی که همواره فعل ازوی
صادر شدی پیش از وجود بدن و این محال است بحکم آنکه فعل او

الا



الا بآلتی نبود و این آلت او را بدنست پس بماند که موجود بقوت بوده است
و بفعل آنگاه میشود که ببدن می پیوندد چنانکه گفتیم **فصل سیم**
در معرفت قوتهای نفس انسانی و چگونگی آن بدانکه نفس انسانی را
دو قوتست یکی دریابنده و یکی کارکننده و قوت دریابنده یا نظریست
یا علمی نظری چنانکه بداند که ستم زشتست و فرق میان این دو
قوت آنست که نظری مقصور است بر علم و علمی اگرچه روی سوی
علمی دارد لیکن از آن علم عملی لازم که بداند که آن معلوم کردنیست یا بجای
گذاشتنی و اما قوت کارکننده قوتیست که چون اشاره کند بعمل آن
عمل منبعث شود و این قوت را عقل عملی خوانند نه از بهر آنکه دریابنده است
بل از بهر آنکه محرکست از دریابنده و چنانچه قوت محرکه در حیوان
یا از بهر طلب چیزیست یا گریختن از چیزی همچنین قوت محرکه که در
انسانست یا از بهر کاری نیکوست یا از بهر کار سودمند و این قوت
در حیوان الهامیست و در انسان عقلی و هر دو قوت در انسان
موجود است و همچنین بباید دانست که نفس انسانی را دو رویست
یکی سوی عالم علوی تا تشبه کند به نفوس سماوی و از آنجا
استمداد کمال کند و یک روی سوی عالم سفلی تا از آنجا تدبیر
بدن میکند که آلت اوست و از بهر مشابهت او به نفوس سماوی
الحق داده اند او را مخصوص بآن عالم و آن قوت نظریست و از بهر



احتیاج او به بدن آلتی دیگر داده اند تا بدان آلت بکمال میرسد و آن قوت عملیست
و مجموع هر دو قوت عقلست **فصل چهارم** در اقامت برهان بر آنکه نفس
ناطقه انسانی جوهریست روحانی گوییم صورت معقولات که در نفس
ناطقهٔ انسانی حاصل میشود کلی است مثلا حیوان کلی و آن صورت
معقول قسمت پذیر نیست اگر فرض انقسام او کنند مخیل باشد نه معقول
پس چون منقسم نشود حلول او در جسم نباشد از بهر آنکه جسم قسمت
پذیر است و ممکن نیست که قسمت ناپذیر را در قسمت پذیر حلول باشد از بهر
آنکه هر آنچه در قسمت پذیر فرود تقدیر و تبعیض آید واجب کند که چون
او قسمت و جزئیت در وی فرض توان کرد و صورت معقولات تقدیر و
تبعیض نتوان کردن پس بدین برهان درست شد که نفس ناطقهٔ انسانی
که قابل صور معقولاتست جوهر روحانیست و قسمت پذیر نیست برهانی
دیگر آنکه صورت معقولات که در نفس حاصل میشود از مقدار و این
و وضع مجرد باشد و تجرد او از دو قسم بیرون نیست یا باعتبار آن چیزیست
که معقول از او مجرد کرده می آید یا بهر آن محل و قسم نخستین باطلست بحکم باعتبار دو
آنکه اجزاء مقدار و وضع و این خالی نباشد در ذات خویش قسم دوم
بماند که آن باعتبار محل آنست که معقول در وی فرود می آید و تجرید از
لواحق خویش مجرد همی کرد اند تا ذات او بحقیقت ادراک کند چنانکه
اوست و از خاصیتهای عقلی یکی آنست که چیزی را چنانکه اوست

ادراک



ادراک کند و حقیقت چیزها چنانکه باشد از لواحق مجرد کرده اند پس بدین برهان
درست شد که قابل صورت معقولات جسم نیست و عرضی در جسم نیست
پس آن جوهریست که او را تعلق بجسم است که آن بدن اوست و چون تعلق
خادم و مخدوم و آلتی مسخرست او را و نفس مستعمل آن آلتست و چون بدن
باطل گردد او بحال خویش بماند ابدالآبدین بحکم آنکه او جوهریست قائم
بذات خویش مجرد از جسم **فصل پنجم** در پدید کردن نفوس انسانی که
از مبادی حاصل میشود هر چند متمثلند و اختلاف احوال ایشان
در قوت و ضعف و شرف و خست و حکمت و جهل و خیریت و شرارت
و رحمت و قساوت و حریت و مملوکیت برحسب اختلاف مبادیست
بحکم آنکه معلول مناسب علت تواند بودن و این حالت ایشان طبیعیست
و ایشان در جوهریت مختلف افتاده اند و از این سبب است که ایشان
در اجرام و اضوا و ثبات و حرکات مختلف اند که جوهرشان در ذات
اختلافی دارد و اگر ایشان در جوهریت یکسان بودندی پس درین حالات
نیز یکسان بودندی اکنون گوییم که چون اختلاف معلوم شد بباید دانست
که نفوس قوی شریف خیر حکیم رحیم حر معلول نفوس عالیتر و بزرگتر
و روشن‌تر کواکب اند از اجرام سماوی و نفوس خسیس ضعیف جاهل
شریر قاسی مملوک معلول نفوس فروتر و دنی‌تر و کوچکتر از
سماویات چنانکه آن نفس مثلا که فایض شود از نفس آفتاب که مناسبت دارد

۷ با آن نفوس که فایض شود از نفسها از جهت آنکه معلول مناسب علت باشد
وهمچنین اعتبار میباید کردن آن نفوس را که فایض میشوند از نفوس
کواکب بزرگ که در فلک البروج اند در عظم و اگرچه مبادی در کمالیت
یکسان اند درین احوال مختلف اند و این احوال بعضی با بعضی مرکب می شود
چنان باشد که قوی باشد و هم شریر و هم قاسی چون نفس ساحر و ضعیف
و خیر و رحیم هم می افتد چون بعضی زنان و قوی و خسیس و قاسی هم
می افتد و حکیم و شریر و خسیس نیز میباشد اما شریر و خسیس ممکن نباشد
و نه ضعیف و شریف و نه قوی و جاهل کرم و صدق از لوازم نفوس می باشد
و قوت و شرف و حکمت و مقابلات آن مر نفس انسان را طبیعی است و ممتنع
الزوال است و خیریت و رحمت و حریت و مقابلات آن مر نفس انسانی را اکتسابی
می باشد و بتعلیم و عادات حاصل می شود چنانکه نفس خیر باشد که شریر
کرده و رحیم و قاسی و قاسی رحیم و حر مملوک و مملوک حر بانکه هر نفسی که
این فضایل که شمردیم در او جمع باشد آن نفس نبوی باشد و این احوال
که درین اقسام یاد کرده آمد در نفوس متفاوت باشد تا بجدی که در نفسها
بغایت کمال باشد چنانکه انبیای بزرگ و در رذیلت مقابل آن چنانکه
نفوس سخت ناقص و ضعیف تا بجدی که نزدیک باشد بنفس بهیمی و حیوانی
و این فصل که ما یاد کردیم در احوال نفس انسانی در هیچ کتابی از کتب
محققان حکما بدین شرح و بیان ثبت نیست و این گونه ذکر نکرده اند و این
کتابت

کتابت
۸ کتابت و خلاصه از احوال نفس که گفته آمد و شرحی از احوال عالم طبیعی
که ایشان پوشیده داشته اند و باری تعالی داناتر است بهمه چیزها **فصل
ششم** در کیفیت استفادت نفس انسانی از عقل فعال در اکتساب صور
معقولات چون نفس انسانی در ابتدای آفرینش و اتصال آن به بدن
ساده میباشد و به تصور حقایق معقولات منتقش میگردد به نقش ملکوت
گوییم که آن صورت معقولات که در وی حاصل می آید معلول بود و معلول
مناسب علت بود و معلول جوهر است پس علتش هم جوهر است و هر جوهری یا جسم
یا نفس یا عقل و ممکن نیست که جسم سبب وجود چیزی باشد که آن چیز نه جسم
بود و نفس خود صورت معقولات ندارد پس بماند که این جوهر عقل تواند بود
و بدان سبب که نفس انسانی را از قوت بفعل می آرد فعال تواند بودن
و آن عقل کرهٔ قمرست که واهب صورت موجودات این عالم و تدبیر کننده
عالم کون و فساد است بفرمان باری تعالی و او فیض از حق می گیرد و می
پذیرد بواسطه دیگر عقول که فرشته مقرب ترینند پس بکمال رسانندهٔ
نفس انسانی را از ابتدا سبب فایده دادن صورتهای معقولات مر او را
تا بکمال رسد اوست و بدین سبب عقل فعال گویند و اما آن روح
که آلت نفس است و فیلسوف که مستعد را بکمال رساند ایشان مکمل
بعرض باشند نفس انسانی را نه بذات اکنون گوییم که تابش عقل فعال
که بر نفس انسانی افتد تا او را مدرک همی گرداند و بواسطه او صورت

۱۱ اکنون گوییم که حال مدرک و مدرک معلوم شد و نسبت میان ایشان حاصل
آمد و تحقیق گشت که ادراک نفس با لذتی خواهد بود یا المی گوییم نفس یا
متعلق باشد به بدن یا مجرد اگر متعلق باشد از ادراک قاصر بود از جهت
آنکه مشغول باشد بچیزی که از ذات او بود و آن بدن است و همگی
خویش صرف او کند چنانکه معشوق همت عاشق صرف کند در احوال
خویش پس هرگاه که نفس بچیزی مشغول شود از چیزی دیگر باز ماند و پیوسته
کاری او را از کاری باز میدارد و از میان همت نفس بعد ذلک اشرف
و معشوق اعلی صرف شود و همگی خویش با بدن داده خود را باشد که
این بدن او را چون مالوف است و آن عالم در حق او چون معشوقی که
مدرک بفعل نباشد بلکه بقوت و بیشتر نفوس را درین عالم حال چنین است
که از لذت روحانی و حالت انجها بی بهره باشند الا آنها که مؤید شوند
از باری تعالی بتایید الهی و فیض علوی چون انبیاء علیهم السلام
و محققان حکما و اگر فروغی از آن عالم برین نفوس ضعیف تافتی که
درین عالم اند هرگز با احوال بدنی و اشتغال اینجهانی مشغول نشدندی
و این خوشیها و لذتهای ناقص جسمانی را سخت حقیر و ذلیل
داشتندی مگر آنکه آنچه ضروری بکار بایستی اما مصلحت بنیاد
عالم در زیر این حکمت است و وجود نظام بدین سبب حاصلست
و ازاین جاست که باری تعالی میگوید واذا رأیت ثم رأیت نعیما
و ملکا

۱۲ و ملکا کبیرا و جای دیگر میگوید فلا تعلم نفس ما اخفی لهم من قرة اعین
و پیغمبر صلی الله علیه و آله و سلم میگوید ما لا عین رأت و لا اذن سمعت
و لا خطر علی قلب بشر **فصل هشتم** در شناختن احوال نفوس در
معاد بعد از مفارقت بدن بدانکه بیشتر غرض درین باب شناختن این
فصل است تا چون این حال مصور شود بتکمیل نفس مشغول شود که
آن سبب سعادت او خواهد بودن در معاد و شناختن این فصل از مهم
مهم ترست اکنون گوییم نفوس مثال ماده ایست که مجرد باشد از صورت
و او را دو پیوند است یکی با این بدن و یکی با آن عالم که خواست اوست و همچنان
او را کمالی و نقصانی است کمالش یا علمی است یا عملی آنست که منتقش شود
بصورتهای جملهٔ موجودات عالم روحانی و عالم جسمانی چنانکه
در وجودات که ابتدای آن شناختن باری تعالی است و بعد از آن جواهر
روحانی نخستین که ایشان فرشتگان مقرب ترند یعنی عقول و آنگاه
شناختن جواهر روحانی دومین که ایشان نیز فرشته گانند یعنی
نفوس بعد از آن جواهر جسمانی سیومین تا آنگاه که جملهٔ موجودات برهان
یقینی متصور شود و نفس بعلم یقینی و عمل صالح با فرشتگان یکی گردد
و مشابهت یابد بصورت عالم کلی چنانکه خواجه سنائی گوید تو
فرشته شوی ار جهد کنی از پی آنک برگ توتست که گشته است بتدریج
اطلس اما عملی آنست که نفس مجرد شود از این علایق بدنی تا هیچ ازو

معقولات را ادراک همی‌کند چون تابش نور آفتاب که بصر مدرک همی‌کند تا بواسطه
او محسوسات جسمانی را ابصار همی‌کند و همچنانکه بصر مدرک بقوتست
و بواسطه نور آفتاب بفعل همی‌آید نفس ناطقه انسانی عاقل بقوتست
و بواسطه تابش نور عقل فعال بفعل می‌آید و عقل فعال و دیگر عقول
بافاده این نور بخیل نیستند و افاضه این نور بموجودات عالم روحانی
و جسمانی بکستر انیده اند اما قصودی که هست از قابلان و مستعدان نیست
و قصور ایشان نیز بسبب ترکیبات این عالم کون و فساد است و بچند
لوازم دیگر چون در ایشان که فیض از باری تعالی می‌پذیرند
و این نور بعاریت دارند این جود و این افاضه هست مبداء اول وجود
و افاضه او لیکن که آن نور مر او را ذاتیست و آن نور حقیقی که بحس بصر
مرئی نیست چون بسلسله نظام بدین عالم جسمانی میرسد یکی
از جسمانیات چون آفتاب که چندین نور میدهد بهاین که چندین
چیز در این عالم کون و فساد پدید می‌آید تا هر یک از موجودات این
عالم نیل حظ خویش از وجود آن نور بحسب نصیب میگیرند و اگر
صاحب بصیرتی در این بکستد تا مل شافی بجای آرد بسیار معانی
مستور او را مکشوف شود الله نور السموات والارض مثل نوره
کمشکوة فیها مصباح المصباح فی زجاجة الزجاجة کانها کوکب
دری توقد من شجرة مبارکة زیتونة لا شرقیة ولا غربیة یکاد زیتها
یضیء

والیه



یضیء ولو لم تمسسه نار نور علی نور یهدی الله لنوره من یشاء هچنین
برهانست برین مسئله و این آیه و این فصل مجال بسیار شرح و بیان
دارد **فصل هفتم** در شناختن معاد انسانی بدانکه حقیقت لذت و الم
آنست که لذت دریافتن چیزی ملایمست و الم دریافتن چیزی منافی
و هر قوتی را از مدرکات لذتی و المیست بحسب آن قوت چنانکه لذت
قوت غضبی غلبه است و لذت قوت شهوانی ذوق و لذت قوت وهم
رجا و لذت عقل علم و غرض از استنباط صناعت منطق و شناختن علوم
طبیعی و ریاضی آنست که معرفت معاد نفس انسانی حاصل کنند
و بدانند که آمدن از کجاست و بازگشت بکجا و از حالات بد که عبارت
از آن شقاوت و دوزخ روحانیست بحالت نیک چون رسانند که
عبارت از آن سعادت و بهشت جاودانیست اکنون چون حقیقت
لذت و الم بدانستی بدانکه این قوتها که جسمانیست بعد از فساد بدن
باطل شوند و قوت عقل که نفس راست با نفس بماند همچون ماندن در
معاد چون گوییم چون مدرک در غایت انتباه باشد در ادراک و مدرک بغایت
ملایم از جهت رسیدن مدرک بکمال آن لذت قوی تر باشد و اگر بضد
آن باشد الم سخت تر و ادراک عقل در غایت انتباه هست و مدرک معقول
در غایت ملایمت از جهت کمال و عدم ادراکش در غایت منافات بحکم
آنکه در میان نفس و مدرک او حجابی پیدا آید که از همه حجابها قوی تر بود



از آثار بدنی در وی نماند که بوقت مفارقت او را در عالم سفلی جاذبه باشد
و نیز متصل بود ببدن و او را لذات و آلام بدنی از حالتی بحالتی بگرداند
و متاع و طیبات دنیا او را مغرور دکند اکنون بباید دانست که حال نفس
بعد از مفارقت بدن از این اقسام که یاد کردیم خالی نباشد و بیرون
از این او را قسمی دیگر هست گوییم که هر نفس که بمعاد رسد یا ساده باشد یا
غیر ساده و ساده یا پاک باشد یا ناپاک و غیر ساده یا تمام بود یا ناتمام و هر
یک از ایشان یا پاک بود یا ناپاک اما نفس ساده پاک چون نفوس
اطفال است و نفوس ابلهان از عوام که ارواح ایشان را از ابدان چون مفارقت
افتد ساده بمانند و ایشان را نه ادراک لذت باشد و نه ادراک الم از بهر
آنکه ایشان را علت لذت و علم و الم نباشد بحکم آنکه نه با آن عالم علاقه
دارند و نه با این عالم و از این جاست که سید صلی الله علیه و آله میگوید
اکثر اهل الجنة البله والصبیان و در حق اطفال میگویند نفوس الاطفال
بین الجنة والنار و نیز در سخنان حکمای محقق آمده که البلاهة
ادنی الی الخلاص من فطانة اما نفس ساده ناپاک از جهت آنکه
از عالم روحانی غافل و او را شوق نباشد بمعشوق اعلا و او را
از آن عالم جاذبه نبود و از جهت علاقه بدنی از این عالم جاذبه باشد
بعشق بدن چون مفارقت کند مشتاق او بماند و حجابها میان او
و میان معشوق او پیدا شود اند رالم عظیم بماند و از این جاست که



در نص کلام مجید آمده ولو تری اذ المجرمون ناکسوا رؤسهم عند
ربهم ربنا ابصرنا و سمعنا فارجعنا نعمل صالحا انا موقنون و لیکن این
الم بتدریج برخیزد و بروزگار دراز منفسخ شود تا آنگاه که نفس بماند
بر حالتی که نه لذتی باشد و نه الم و اما نفسی که ساده نباشد و پاک بود چون
مفارقت بدن کند بعالم عقل پیوندد و بجواهر روحانی که با ایشان
مشابهتی دارد در کمالی که اینجا حاصل کرده باشد و عمل صالح بیبین که
این چه لذت باشد و چه پادشاهی که ورای آن من هیچ لذتی و ملکی
و پادشاهی نمیشناسیم که ابد الابدین و دهر الداهرین در مطالعه حضرت
جنان ذاتی و جنان پادشاهی بدان عظمت و بها و کمال و جمال بماند
که یکلمحة البصر و یک زمان از لذت منفصل نشود و اگر خواهم تا آن لذت
روحانی را بدین لذات جسمانی تفهیم کنم دشوار تر باشد الا با عارفی
یا صاحب ذوقی و بصیرتی که او را این ذوق حاصل شده باشد این
حالت در این عالم توان یافتن و بحقیقت ملک ابدی و نعیم سرمدی و
لذت جاودانی آنست و باری تبارک و تعالی چند جای در قرآن یاد کرده‌است
اینجا وقت را حاضر بود مسامحه کرد و نیز لایق با این مختصر آنست که بدان
استشهاد کرده آید قال الله تعالی فاما الذین سعدوا ففی الجنة و در مختصر آنست
که بدان استشهاد کرده آید الجنة خالدین فیها ما دامت السموات والارض
الا ما شاء ربک عطاء غیر مجذوذ و جای دیگر میفرماید کلا ان کتاب الابرار

لفی علیین وما ادریك ما علیون كتاب مرقوم یشهده المقربون وجای
دیگر میفرماید ان المتقین فی جنات ونهر فی مقعد صدق عند ملیك
مقتدر و امثال این در قرآن بسیار است و در زبور هم طی معانی و
حکم فراوانست وجز راسخان در علم و محققان در حکمت نشناسند پس
چون این نفس متحیر بیچاره که او را درین عالم خاکی و خاشاکی بسیار آورده
اند ممکن میباشد در حق او که بدین ملك و نعیم جاودانی تواند رسید
و او که تو نیز بنده این پروردگار تبارك و تعالی را با اضافه با دیگر فرشتگان
که بنده گان و بنده بیبین که ملك و عظمت و جلال او که مبداء همات و همه
موجودات صادر از فعل او بچه حد باشد بلکه آدمیان از ادراك آن عاجزند
و ابتکه العجز عن درك الادراك ادراك از انجاست و سخن نبی علیه السلام
دلیلست برین معنی لا احصی ثناء علیك انت کما اثنیت علی نفسك و اما
نفس کامل ناپاك چون مفارقت کند او را المی عظیم پدید آید یکی از جهت
مبداء اول یکی از جهت بدن که هر دو معشوق اویند و با او نرسد پس او
در عذاب الیم بماند پس آن اثر و هیئات که از جهت این عالم حاصل باشد
بتدریج از او بر میخیزد تا آنگاه که ازین عالم خلاص یابد و بدرجه خلاص
رسد و قرآن مجید باین ناطقست وان منکم الا واردها کان علی ربك
حتما مقضیا ثم ننجی الذین اتقوا ونذر الظالمین فیها جثیا و جای
دیگر میگوید ان الله لا یغفر ان یشرك به و یغفر ما دون ذلك لمن یشاء





و شرك آن باشد که وحدانیت او بیقین ندانند چنانکه ما یاد کردیم و لذت آن بشك
و شبهه باشد و نیز این سخن دلیلست بر آنکه مؤمن فاسق در عذاب مخلد نماند
و اما نفس تمام پاك و آن نفس ناقص باشد که شوقی حاصل کرده باشد
در اکتساب کمال و بدان نرسیده باشد چون مفارقت کند آن شوق
در وی بماند و بمعشوق اعلا نرسد و اتصال بدو نیابد المی عظیم
حایل او را بدید آید که ابد الاباد در وی بماند و او را از حالت طبیعی
بگرداند و نعوذ بالله من تلك الحالة اما آن المی که ازین عالم باشد
نماند بحکم آنکه پاك بوده باشد و اما نفس کامل ناپاك چون مفارقت
کند چنان بود که یاد کردیم در حال نفس کامل پاك الا آنکه الم این
نفس بیشتر باشد و صعبتر از بهر آنکه او را المی دیگر بود از جهت بدن چنانکه
یاد کردیم بتدریج از وی منفسخ شود و درازی و کوتاهی زمان بحسب
شدت و ضعف علاقه بود پس چون المی که از جهت بدن عارض شده
باشد زایل گردد المی که از جهت نقصان بود بماند و هرگز بر نخیزد در
نجاست که باری تعالی می فرماید و اما الذین شقوا ففی النار لهم فیها
زفیر و شهیق خالدین فیها ما دامت السموات والارض الا ما شاء ربك
پس برهان عقلی واجبست که روی بشرایع الهی آرند و دست در معانی
حکمی زنند و ازین حالت بترسند که فردای روز قیامت فریاد رس
نباشد و امروز ترك این عالم طبیعت بگویند و همت از آن عالیتر دارند

ای الم که از جهت بدن بود + الم آن که از جهت ۷ (margin, vertical)



که در تحصیل خاك و سنگ و سفال همه عمر صرف کنند الا آنچه ضروری باشد
و این دو زی چند که اینجا موجودات غنیمت شمرند و این جوهر علوی
را که بدین شریفی بتو داده اند او را بعلم و عمل بدرجه فرشتگان مقرب
میتوانی رسانیدن و سعادت ابدی در حضرت سرمدی حاصل میتوانی
کردن چرا تربیت آن نمیکنی و او را بدرجه خر و خوك و سگ رسانی
و از برای خوراکی و پوشیدنی که جای دیگر چند بعادت بنشینی این بیچاره را
در شقاوت و هلاك ابدی افکنی چرا فردای روز قیامت مر او را از من
نباشد و این حال روحانی معنوی هر نفس را حاصل نیاید فکشفنا
عنك غطاءك فبصرك الیوم حدید فصل در شناختن نبوات و معجزات
و کرامات و داشتن نفس قدسی نبوی که چگونه بود و وصول وحی
و کیفیت حال خواب و شناختن حال مغیبات و معرفت کهانت
و آن شش فصلست فصل اول در شناختن نفس قدسی نبوی
که پیغمبران را بود و در مراتب موجودات در سلسله نظام چگونه ممکن بود
که باشد بباید دانست که ابتداء وجود از مبدء اولست تعالی شانه
پس جوهر روحانی نخستین پس جواهر روحانی دوم پس اجرام سماوی
که هر چه بدرجه عالیتر است بفیض نزدیکترست و بمرتبه شرف
برتر تا آنگاه که بفلك قمر رسد بعد از آن وجود هیولاست که قبول
صور میکند و آن دو گونه است یکی آنکه قبول صورتهای سماوات

بیچ بیزنها (margin)





کند و یکی آنکه قبول صورتهای کاین و فاسد کند و اول صورتی که پدید آمد
در عالم کون و فساد صورت عناصر باشد پس بتدریج اندك اندك زیاده شود
در قبول و صورت اول وجودی که در عالم عناصر پدید آید ضعیفتر و
خسیستر از آن بود که بعد از او در وجود آید چنانکه نخست ماده پس عناصر
پس مرکبات جمادات و معدنیات پس نامیات یعنی نبات و حیوانات
و انسان و فاضلترین و کاملترین ایشان آنست که نفس او عاقل بفعل گردد
یعنی صورت معقولات در وی و برهان یقینی حاصل شود و آنگاه او را
عقل مستفاد خوانند و هیئات صالح و اخلاق جمیل در وی پدید
آید بتکرار افاعیل و تعود بعادات پسندیده تا آنگاه که یکی
شود با عقول مفارق و فاضلترین و کاملترین ایشان آنست که بمرتبه نبوت
رسد و خاصیتها در نفس او پدید آید که آن نفوس دیگر را که گفتیم و شرح
کردیم نباشد چنانکه سخن خدای بگوش بشنود و فرشتگان را بچشم ببیند
و وجود چنین شخصی در عالم جایزست و در بقای نوع انسانی واجبست
فصل دوم در پدید کردن آنکه نفوس قدسی صور معقولات کلیات
چگونه بفطرت دریابند که عبارت از آن وحی است چون انتقدمته
بشناختی در ترتیب وجود که ممکن است درین عالم وجود شخصی چنین
و مثل آن ماده که قبول این صورت تواند کرد پس هم ممکن باشد که قوت
نفس او تا بجدی رسد که سبب شدت اتصال بعالم عقلی

در وجود نوع انسان آنگاه دیگر حیوانات و فاضلترین و کاملترین انسان هم (margin)

وجواهر فرشتکان چنان شود که بو مانی سخت اندك چون او را در تحصیل
معقولات اندیشه افتد در هر مسئله او را حد و وسطی پیش آید که
بران سبب بی رنج جملهٔ معقولات کلیات بی معلم وکتابی حاصل شود
به قوت حدس او و بحدی بود که بی تفکر او را باید کردن تا این معنی مر
او را حاصل شود وچنان پیدا رد که مسائل کسی در دل او می افکند و وجود
این چنین شخص پی نادرست و او خلیفهٔ خدای شود بر زمین و این نفوس
قدسی را در این سه حالات که قسم نظری وقسم عملی و اثار طبیعی گویند
و در پیش بچند جای اصول آن یاد کردیم تفاوت می افتد وهست که
در بعضی قوی تر میباشد و در بعضی کمتر وهست که بعضی با بعضی مرکب
میشود اگرچه هم نفوس قدسی نبوی در کمال یکی باشد **فصل سیم** در
دانستن مغیبات که چگونه دانند وحقیقت حال خواب وحقیقت
کهانت باید دانست که در ذات عقول مفارق صورت معقولات کلیات
حاصلست چنانکه چند جای یاد کردیم و در ذات نفوس سماوی صورت
جزئیات وحوادث که در زمان مستقبل در عالم کون وفساد پدید می آید
حاصلست بپیوند ایشان با ماده چون این مقدمه را دانستی بدانکه
نفس ناطقه انسانی معلول نفس ناطقه سماویست چنانکه یاد کردیم
وهر آینه معلول مناسب علت تواند بودن وچون در ایشان صورت
جزئیات کائنات فاسدات فیما مضی وما یستقبل من الازمان حاصلست

پس



پس سبب اتصال نفوس ارضی با آن نفوس وتناسب انسان در جوهر ترتب
وعلیت ومعلولیت ودیگر اسباب آن صورتها گاه گاه در بیان نیز پدید
آید چون اینجا اسباب موانع برخیزد چنانکه مثلا دو آینه در برابر هم بدارند
که منقش باشد بصورتها ویکی ساده صیقلی آن صورتها از آینه
منتقش در ساده صیقلی پدید آید وخواب دیدن آدمی و دریافتن
حالاتی که در مستقبل زمان خواهد بود در اینجاست واین معنی را
هیچ شرحی بیشتر دهیم تا نیکوا تصور بهتر توانی کرد گوئیم که در حواس
آدمی ظاهر وباطن شواغلند مر نفس انسانی را از کار خویش بحکم آنکه
کار او جولان کردنست در عالم روحانی بتصور معقولات و در دانستن
کار او اینجا امده است واینجا غریب وبیگانه است پس حواس معطل شوند
و او را منعی نکنند با کار خویش پردازد صورتهای کائنات و
حوادث که درین عالم پدید خواهد آمدن از جزئیات قدری از آن نفوس
می پذیرد اما قوت متخیله در عالم خواب هم در کار باشد عادت وجبلت
او محاکاتست وتفصیل وترکیب صورتها از یکدیگر وبیکدیگر پس
چون نفس سخت قوی بود با والتفات نکند خواب را حاجت نباشد
بتعبیر همچنانکه خواهد بود نفس به بیند واگر نفس ضعیف بیند
بکار آوردن آن درماند وآنچه که دیده بود متخیله او بچیزی دیگر
مانند کند چنانکه کار وعادت اوست که او شیطان نزدیکست چون آنگاه



بخواب را حاجت افتد بتعبیر پس نفوس انبیاء بسبب قوت نظری
که در ایشانست وشدت اتصال بآن عالم آنچه دیگران در خواب بینند
ایشان در بیداری توانند دید ودانستن مغیبات هم از اینجاست
و اما دانستن حقیقت کهانت اگرچه نفوس کواهن را قبول جزئیات
هم از عالم نفس است اما از عالم نفس برتر نشوند واز عالم عقل قبول
معقولات کلیات نتوانند ودر نفس ایشان استعداد نباشد
و نیز آن خواص که در ذات نفوس نبوی حاصل بود چون قوت
وشرف وخیریت وحریت وآنچه در پیش یاد کردیم در نفس کاهن هرگز
بکمال ونیکبختی آنجا نی تواند بود ونفس او در خود مزاج او افتاده
بود سخت ناقص وهرگز هیچ کاهن عالم بدن نبود وآن کهانت را
نستن او را سبب نقصانست نه سبب کمال وکمال نفس از کمال بدن
باشد **فصل چهارم** در کیفیت معجزات وکرامات چون قو
تهاء نفس قدسی نبوی در قسم نظری وقسم عملی یاد کردیم و
دانستی که قبول نفس انسانی مر صورت معقولات را از عقل فعال
وصورت جزئیات از نفس فلکی بوچند نوعست اکنون سخن
در اثار طبیعی گوئیم که اصل معجزات وکرامات است گوییم چون
در نفس انسانی صورتی پدید آمده باشد که از آن صورت اثر
طبیعی در بدن پیدا شود از حرارتی یا از حرکت بعضی اعضا مثلا

از



از صورتی مشتهی را دیده باشد که عضو خاص را انتشاری بود و
اینهمه اثار طبیعی است که از جوهر نفس است واگرچه مفارقست در
بدن پدید می آید پس ممکن بود که در شرف بغایت کمال رسد وبدین حد
شود ودر قوت ونبوت که ما گفتیم از وی در عالم عنصری تاثیرها پدید آید
وباد ابرها وابرها واثار عجب در هوا پیدا گردد واگر هلاك قومی خواهد
صاعقه واسباب آن پدید آید ونیز در حیوانات ونباتات وجمادات
بتاثیر نفس او افعالی پدید آید که مثل آن از معهود تجربت بیرون
بود وما این معنی را شرحی بدهیم بدانکه موجوداتی که در عالم عناصر
پدید می آید از دو چیز حاصل می شوند یکی از هیولی ویکی از صورت
وهیولی از این عالم است وصورت از آن عالم از واهب الصور وهر آنچه
~~باقصه باشد~~ بحسب استعداد ومبادی سماویات چنانکه مثلا
بخار صورت باران وبرف وتگرگ پذیرد وماده نبات وحیوانات
پذیرد و بسیاری از حیوانات هستند که چون ماده ایشان قبول
صورت یافت ومستعد شد بی زمان در وجود می آیند وخلق
الساعة اند اکنون گوئیم چون نفوس قدسی نبوی بدرجهٔ کمال
وقدرت وقوت وشرف تا این حد رسد که ما یاد کردیم انگاه
مناسب شود در جوهریت ومجاورت با آن نفوس وشدت اتصال بعالم
ملکوت ببعضی اثرها با ایشان مانند گردد تا آن قوت فاعلی

٢٣ که در ایشانست درین نفوس نیز بدید آید و قوت انفعالی خود در ارضیات
فاضل باشد بتاثیر ایشان صورت از هیولی برود و صورت دیگر حاصل
آید و این آثار طبیعی که گفتیم درین عالم ظاهر گردد و بوجود ایشان انبیا
و مصالح و نظام امور پدید آید و ظلم و فساد و شر و رنج کم گردد و این اصل
و قانونی مرداشتن معجزات انبیا و کرامات اولیاست و من در عهد خویش
مانند این کرامات که منسوب باشد بنفوس اولیا و حکما بسیار دیده ام
و مغیبات بسیار شنیده ام و ازین باب چند چیز دیگر مکشوف شود
اگر درین معنی صاحب بصیرتی تامل کند و تا بگوید عام از انجاست
و همگی این احوال مستندست با خواست باری تعالی و فیض او و بخشش
او فیض باسمانها رسد انگاه بزمین اما بزمین اما بی زمان بود و این
آیه دلیلست براین که انما قولنا لشیء اذا اردناه ان نقول له کن فیکون
و ازین سببست که وقت دعا دست بر آسمانها دارند و وجود جمله موجودات
سماوی و ارضی از باری عز و شانه است و این فرشتگان وسایط اند
و چون بندگان فرمان بردارند و نظر و مطالعه میکنند حضرت
مقدس را و منتظرند تا انرا بجا فرمان رسد که با همکار کنند و باسمانها
و زمینها احسان رسانند بحکم فرمان و طبیعی و منجم بیچاره خود ازین
اصول خبر ندارند آن یکی احوال بطبیعت باز می بندد و این دیگر بنجوم
و هر دو از ایشان حوالت گاهی بر ساخته اند و آنحضرت مقدس بی خبر اند

بل

٢٤ بل نظر ایشان تا بدانجا خود نرسد و قضای ازلی علم سابق باری تعالی است
که در ذات او حاصل است و آنرا مبدء زمانی و منتهای زمانی نیست
و نباشد و زمان و مکان از آنحضرت سخت دورند و ایشان در عالم
جسمی جسم و لوازم اویند و در وجود در افق قصی افتاده اند
باضافه بان عالم و نیز هر موجودی که هست پیرون ذات احدند و همه
اسیر و مجبور قدرتند **فصل پنجم** در اثبات کردن بانچه وجود
نبی ضرورتست درین عالم چون ایزد تعالی آدمیرا بیافرید و از همه
دیگر حیوانات متمیز گردانید پس هر شخصی را حاجتمند شخص دیگر کرد
در میان نوع انسان بصناعات مدنی و اگر چنانچه یک شخص منفرد
خواستی تا جمله شغلها که او را ضرورتست کفایت کند بذات خویش
تنهای ممکن نشدی و الا بمعاونت و معاضدت دیگری از جنس
خویش در هم نیفتادی چنانکه این شخص مثلا از جهت نان به بزرد دیگری
و دیگری از جهت او آلت نان پختن راست کند و دیگری از جهت این دیگر آلات
در هم آرد تا باجتماع و معاونت و مشارکت ایشان کار جمله یکی بر نظام
بود پس بسبب اجتماع حاجتمند شدند به ترتیب شهرها و عقد
مدینها و قیام نمودن بشرایط و مصالح آنچه در بلاد و مدن بکار
آید پس چون نظام بدین سخن حاصل می آمد چاره نبود از وجود
انسان و بقای نوع او بمشارکت بنی جنس خویش و مشارکت تمام نمی شد

نفع این بغنما.

٢٥ الا بمعاملت مبایعت که سنت و عدل میان خلق مستمر و مستقیم شود پس
حاجت بود بشخصی که نبی و ولی باشد هم از جنس بنی آدم تا این سنت میان
خلق بگستراند و ظلم و جور و نارا ستی محو کند پس بوجود چنین شخصی
حاجت بیش از آن بود که بوجود مژه چشم و موی ابروی و تقعیر زیر قدم
و سرخی لبها و اختلاف انگشتها و مانند آن که زیادتست در آفرینش
و منافع آدمی چون حکمت الهی و قضای سابق بامثال آفرینش این
زیادات همی رسید که بان حاجتی نیست بوجود چنین شخصی که در
عالم این مصالح عام میان خلق بگستراند اولیست که برسد و عنایت
ازلی که اقتضای این آفرینشها نا ضروری میکند زیادتر و کاملتر
از آن است که مصلحت بدین بزرگی فرو گذارد اکنون گوییم که وجود
چنین شخص درین عالم ضرورتست و او را فضیلتها و خاصیتهاست
که دیگر اشخاص را آن نباشد و معجزاتست صادر از آن که دیگران از آن
عاجز باشند و او خبر دهنده است از احوال غیب از نزدیک صانع تعالی
واحد عالم قادر خالق فاعل که علم سر و علانیه او راست و واجب
چنانست که این صانع را طاعت دارند و بندگی کنند و بر آن
جمله که این صاحب شرع نموده است و از نزدیک این صانع بواسطه
فرشته که او را جبرئیل خوانند که روح القدس گویند خبر باز داده
در عبادات و دیگر احوال پیش گیرند و از آن او را دشریعی نگذرند

ورودی

٢٦ و رودی بجنت صانع آورند و چنان دانند که این پادشاه تبارک و تعالی
از ضمیر دل این بنده خبر میداد و بدان آگاه و دانا است و او را در دانستن
جا ضی بکوشانند از جهت آنکه این قصور که در علم ما اوست بحکم آنکه
آفریننده اسباب و مسببات اوست و چون بر حال اسباب واقف
باشد بر حال مسببات اولیتر که واقف بود و قصور در علم ما که ما در وجود
فکر نیم تا از وجود مسببات جپ رویم و علم او بخلاف اینست و
مسببات او وجود خود از اوست پس ازین سبب ما عاجز و بی خبریم
با قیاس با علم او و بهترین دانایان پیغمبرانند و بهترین پیغمبران
پیغمبران مرسلند و بهترین ایشان اولوا العزم اند آنها که شریعت
ایشان ببسیط زمین رسیده است و بهترین اولوا العزم پیغمبر ماست
صلوات الله و سلامه علیه و سید رسل و خاتم النبیین است تا
اینجا بیش احتمال نکند در مختصر سخن گفتن در نبوات والحمد لله رب
العالمین **فصل ششم** بدانکه انچه خلاصه و لب اسرار حکمت از مسایل
علوم طبیعی و الهی بر سبیل اختصار درین رساله یاد کردیم و از عهد
یونان تا این غایت هیچ کس از محققان حکما و راسخان در علم
حکمت روا نداشته اند که این اسرار بر ملا افکنند و غرض درین
کتاب تنبیه و تشویق نفوس است و پیغمبر ما صلی الله علیه و آله
نهی کرده است از آنکه اسرار الهی مکشوف کرداننند و در سخنان حکما

بخت در علم

بسبب آن است

آمده که افشاء سر الهی بوبتیه کفر و حکیم بزرگ و فیلسوف اعظم ارسطا
طالیس گفته است که حکما واجب چنان کردندی که حکمت الهی هرگز
مکتوب و مستور نگردانیدندی الا که از نفس بنفس شدی اما بشرط
آنکه در منفعل استعدادی حاصل بودی و این اشاعت واذاعت
در میان حکما سخت محظورست
خصوصا برنا مستعدان
و نااهلان و شوریدگان

تمت الرسالة والصلوة علی خاتم الرسل



**رساله قدریه سلطان حکما** بسم الله الرحمن الرحیم وبه نستعین **والمحقق الطوسی نصیر الملة والدین**

الحمد لله رب الارباب و مسبب الاسباب و مفتح الابواب و ملهم الصواب
و مسهل الامور الصعاب و الصلوة علی محمد المبعوث بفصل الخطاب و
علی آله اولی الاحساب والانساب **اما بعد** بحکم آنکه بعضی برادران بر
سبیل حسن الظن محرر این سواد را بتصور آنکه در مباحث
حشم دیداری دارد التماس اقتراح کردند که آنچه او را روشن شده است
در مسئله جبر و قدر که از جمله مسائل مشکله است که میان اصناف خلق
دایر شده و اکثر افهام از وصول بتحقیق آن قاصر بر سبیل سیاقت تقریر و تفهیم
نه بطریق جدل و نظر تحریر کند و تسوید این اوراق اتفاق افتاد و ابتداء
بتقریر مقدماتی علمی که دانستن این مطلب و بسیار مطالب دیگر بی آن
ممکن نباشد کرده شد و جمله در ده فصل مرتب گردانیده شد امیدست
که ملتمس ایشان بانجاح رسیده باشد انشاء الله و هو ولی التوفیق

**فصل** اول در احکام مذاهب درین موضع و اشارت بحجت هر قومی
**فصل دوم** در ذکر وجوب و امکان و امتناع و احکام هریک **فصل سیم**
در ذکر اسباب و علل و اشارت بمعنی جبر و اختیار **فصل چهارم** در آنکه
سبب تا موجب نبود مسبب از او صادر نشود **فصل پنجم** در کیفیت
استناد اتفاقیات علل بر طریق اجمال **فصل ششم** در بیان آنکه وجوب
فعل از فاعل منافی اختیار او نباشد **فصل هفتم** در ذکر قومی و افعال اکتسابی



و فرق میان آنچه باختیار او بود و آنچه باختیار
او نبود **فصل هشتم** در بحث از قدرت و ارادت و کیفیت صدور افعال
اختیاری از هر دو **فصل نهم** در آنچه حاصل مباحث است در
این مطلوب و حل بعضی شبهات **فصل دهم** در آنکه اطلاق اختیار
باین معنی بر باری تعالی و تقدس شاید یا نشاید اینست فهرست
کتاب و بعد ازین بتقریر معانی پردازیم بتوفیق الله و عونه **فصل**
اول در حکایت مذاهب درین موضع و اشارت بحجت هر قومی
پارسی جبر بستم برکار داشتن است و از آن قدر راندن و تقدیر
قومی گویند مردم را در هیچ کار اختیار نیست و از ایشان بعضی
که غالب ترباشند گویند مردم را خود هیچ اثر و فعل و کسب نیست
و آنچه نسبت باو کنند که او کرد فعل باری تعالی شانه و تقدس
او و کسب است چه الله تعالی با ایجاد آن فعل بهم صفتی در بنده آفریند
آنرا قدرت خوانند و بحقیقت میان این سخن اول تفاوت
جز در عبارت نیست از جهت آنکه هر دو قوم گویند لا مؤثر الا الله
و این قوم را جبریان خوانند و باز از ایشان قومی گویند هرچند
مدح و ذم آن راجع با بنده است فعل بنده و او فاعل آنست
و باختیار خود میکند اگر خواهد کند و اگر نخواهد نکند و آن کارها
خدای تعالی باو باز گذاشته است و جواب از او خواهد و این قوم را

قدریان

سخن



قدریان گویند و باشد که عدلیان خوانند و باشد که قوم اول را قدری
خوانند بسبب آنکه گویند کارها بتقدیر خداست و از جهت
این خبر که القدریة مجوس هذه الامة هر قومی حواله قدری
با دیگر قوم کنند و میان این دو طایفه مقالات بسیارست حجت بزرگترین
طایفه اول آنست که باتفاق هر دو قوم خدای تعالی پیش از وجود بندگان
دانست که هر کس چه کند اگر ممکن باشد که خلاف آن کنند ممکن باشد
که علم باری نه علم بود و چون ممکن نباشد که خلاف آن کنند ایشان را
هیچ اختیار نباشد و نیز گویند که قدرت و ارادت مردم نشاید
که فعل او بود او فاعل بحسب قدرت و ارادت بود و او را در
قدرت و ارادت خود بقدرتی و ارادتی دیگر احتیاج بود و دور
یا تسلسل لازم آید و هر دو محال است و چون قدرت و ارادت مردم
نه بفعل او بود هر گاه قدرت و ارادت در او آفرینند واجب بود که
فعل از او صادر شود پس او را هیچ اختیار نبود و نیز گویند که اگر
باری تقدیر کرده باشد که چیزی بمردم رسد و او سعی در تحصیل
آن نکند لا محاله باو رسد و العکس بالعکس پس جهد و سعی مردم را
هیچ تاثیر نبود و جمله بخواست و قدرت باری بود و حجت بزرگ
ترین طایفه دوم آنست که اگر بنده را اختیار و فعل نباشد
تکلیف او عبث و دعوت انبیاء و اولیا و کتب و مکافات بنده و

چه اگر فعل او بود

و هرگاه بیافرینند محال
بود که صادر شود

٢١ وسعی چرا باید کرد و مدح و ذم متوجه نشود و اگر شود راجع بمردم نباشد
و دین و کفر بخت نیک و بخت بد باشد و ثواب و عقاب نه بر عمل باشد — وانکه
و بعضی دعوی ضرورت کنند در علم مردم افعال است در ان و در ان
مختارات و ما آنچه مقتضای عقل مطلقست درین بحث بترتیب ایراد
کنیم والتفات نکنیم بنصرت مذهبی یا کسی مقالتی تا آنکه الحق
باشد واضح شود **فصل دوم** در ذکر وجوب و امکان و امتناع و — شود
احکام هر یک حصول امری در عقل و لا حصولش امری
دیگر را و بر جمله نسبتش با او خالی نبود از آنکه یا بر سبیل وجوب ضرورت
بود یا بر سبیل جواز و شاید باشد و شاید نه ظاهر است که حصول و لا
حصولش بر سبیل وجوب متقابلان باشند و بر سبیل جواز
مثلا زمان پس اقسام در منحصر شود واجب الحصول
و ممتنع الحصول و ممکن الحصول واللاحصول و وجوب یا بذات
بود یا بغیر یعنی ذات فی ملاحظه غیر اقتضای وجوب کند یا نکند و
اول را واجب لذاته خوانند و دوم را واجب لغیره و ممتنع یا
ممتنع لذاته باشد یا ممتنع لغیره و لیکن چیزی هم واجب لذاته و هم
واجب لغیره نتواند بود و الا ذات او فی ملاحظه غیر اقتضای
وجوب هم کرده باشد و هم نکرده و این محال بود پس هرچه واجب
لغیره و ممتنع لغیره بود ممکن لذاته باشد و باید که نسبت ممکن لذاته

بغیر هر

٢٢ بی ملاحظه غیر بهر دو طرف اعنی حصول و لا حصول یکسان بود از بهر آنکه
اگر بیک طرف اولی باشد نشاید که دیگر طرف را واقع شود الا رجحان مرجوح
بر راجح لازم آید و این محال بود و چون دیگر طرف نتواند شد پس — را واقع
آنچه ممکن فرض کردیم ممکن نبوده باشد چه هرچه ذات او بی ملاحظه
غیر اقتضای امتناع وقوع یکی از دو طرف کند ممکن نباشد
پس معلوم شد که نسبت ذات ممکن بی ملاحظه غیر بهر دو طرف یکسان
بود هرچه چنین بود وقوع هر یکی را از دو طرف سببی باید غیر ذات او چه
اگر وقوع هر یک طرف بی سببی باشد نسبت او بهر دو طرف متساوی
نبوده باشد و وقوع رجحان در یک طرف یا فرض عدم رجحان در هر دو
طرف لازم آید و این محال است پس هرچه لذاته ممکن باشد وقوع
هر یکی را از دو طرف سببی باید غیر ذات او و چون هیچ ذات از حلیه
وجود و یا عدم معرا نتواند بود پس هرگز ذات ممکن از سببی منفصل
که اقتضای وجود یا عدم او کند خالی نباشد و بباید دانست که طرف
وجودی را موجود باید چه سببی که نباشد اقتضای چیزی که باشد
نکند اما طرف عدمی را سبب عدمی کافی بود چه شاید که نابودن چیزی
سبب نابودن چیز دیگر باشد نکند اما طرف عدمی را سبب عدمی
کافی بود چه شاید که نابودن چیزی سبب نابودن چیزی دیگر باشد
چنانکه نابودن آفتاب سبب نابودن شعاع او باشد و چون ذات
ممکن معرا از دو طرف اعنی حصول و لا حصول محال است پس هر گاه
که حصول را که طرف وجودیست سبب موجود باشد و هر گاه — حصول واقع باشد

٢٣ سبب موجود نباشد لا حصول که طرف عدمیست واقع باشد و عدم
سبب سبب عدم بود و چون حال از دو خالی نباشد یا از وجود سبب یا از عدم
او پس ذات ممکن از وجود حصول و لا حصولش خالی نباشد و هیچ
کدام از دو طرف بی سببی واقع نشده باشد و از این بیان معلوم شد
که ممکن تا واجب نشود حاصل نشود و همچنین تا ممتنع نشود لا حصول
حاصل نشود و نیز بباید دانست که این وجوب که حصول ممکن برا او
موقوفست غیر آن وجوب باشد که بعد از حصول لاحق شود چه هرچه
حاصل بود در حال حصول او لا حصولش ممتنع بود و هرچه لا حصولش
ممتنع بود حصولش واجب پس هرچه حاصل بود در حال حصول او حصولش
واجب بود لیکن این وجوب ممکن را بعد از حصول لاحق شده است
و وجوب اول پیش از حصول بل وجوب اول علت حصولست و این
وجوب معلول حصول **فصل سیم** در ذکر اسباب و علل و اشارات
بمعنی جبر و اختیار هرچه وجود غیری بر و موقوف باشد چنانکه
اگر او نباشد آن غیر نباشد اما شاید که او باشد و آن غیر نباشد
آنرا شرط خوانند و آن غیر را مشروط مثال شرط پاکی جامه از دست
رنگ کردن جامه را و نطق وجود کتابت را چه جامه تا پاک نباشد
رنگ نپذیرد و حیوان تا ناطق نشود کاتب نتواند شد و نه هر جامه
پاک رنگ کرده شود و نه هر حیوان ناطق کاتب تواند بود و
شرط شاید که عدمی بود چنانکه در مثال اول گفتیم و شاید
که وجودی بود چنانکه در مثال دوم و هرچه او را مدخلی باشد

در افادت

٢٤ در افادت وجود غیری آنرا سبب و علت خوانند و آن غیر مسبب و معلول
پس هرچه سبب باشد شرط باشد که چیزی شرط باشد و سبب نباشد — و باشد
چنانکه پاکی جامه شرط رنگ کردن است و سبب آن نیست و سبب یا موجب
بود یا نبود و سبب موجب آن بود که از وجود او وجود مسبب واجب
شود چنانکه آفتاب و نور و غیر موجب بخلاف این بود مانند کاتب
و کتابت و اگر در حد شرط این قید که گفتیم که شاید که او باشد و مشروط
نباشد اعتبار کنیم سبب موجب را شرط نتوان گفت و غیر موجب شرط
باشد و بر این وجه شرط بوجهی از سبب عامتر بود که گاهی که عدمی
بود و سبب بوجهی از شرط عامتر بود و همچنین سبب یا کافی بود در وجود
دادن مسبب یا نبود اگر کافی بود سبب تام باشد که گاهی که موجب باشد و
اگر نبود جزو سبب باشد با جزو دیگر که با او منضم شود کافی بود پس مجموع
سبب تام باشد و سبب موجود چنانکه گفتیم جزء وجود چیزی تواند بود چنانکه — چیزی را چیزی در وجود
سبب عدم نور هم عدم آفتاب و هم وجود حجاب تواند بود و اسباب — نباید ... سبب معدوم
چهار اند اول فاعل و آن وجود دهنده بود مانند درودگر تخت — هم عدمی و هم وجودی
را و دوم ماده و آن وجود پذیرنده بود مانند چوب تخت را و سیم — تواند بود
صورت و آن چیزی بود که وجوب مسبب در ماده بقوت بود با او
بفعل آید مانند صورت تخت تخت را و چهارم غایت بود و آن
چیزی بود که وجود برای او بود مانند جلوس تخت را و ماده
و صورت اجزای مسبب باشد و مسبب از ایشان مرکب شود
و غایت و فاعل مباین او باشند بذات و موجد او غایت سبب فاعلی

فعل فاعل باشد و اگر نه غایت باشد فاعل فعل نکند پس موجب مطلق
فاعل تنها نباشد و این چهار سبب که گفتیم مرکبات را باشند اما بسایط
اگر حال باشند در محلی مانند اعراض و صور را ماده نباشد
بل فاعل بود که وجود دهنده است و محل باشد که وجود پذیرنده است
و آن بجای ماده باشد و صورت نفس سبب بود و فاعل خود بجای خویش
بود و حکما فاعل را مامنه خوانند و ماده را یا موضوع را مافیه و صورت را
مابه و غایت را ماله و دیگر بسایط را که حال نباشند در محلی مانند هیولی
اولی مافیه نباشد و معلول اول را فاعل و غایت یکی بود اما جملگی موجودات
را که در عالم کون جسمانیات بدون ماده اولی از این چهار گزیر نبود
و هر یکی از این چهار چنانکه گفتیم یا قریب باشند یا بعید قریب سببی بود
که فعل از او حاصل آید و بعید سبب آن سبب باشد و همچنین هر یکی از آن
تام باشد یا ناقص فاعل تام چنانکه درودگری که تخت را میتراشد
و غیر تام مانند درودگری که آلت ندارد و هر فاعلی که بتنهائی خود
کافی بود در ایجاد فاعل بذات باشد و اگر نباشد فاعل بتوسط غیر یا فاعل
مع الغیر بود و تام نبود و هر فاعل که بالذات نبود اگر بحسب قوتی فاعلی باشد
که در وی موجود بود چنانکه اگر او را با آن قوت گذارند آن فعل
از او صادر شود و اگر بقهر منع کنند آن فعل از او صادر نشود یا ضد
آن فعل از او صادر شود مانند آب که اگر او را به طبیعت او گذارند
سردی کند و اگر چیزی حاد او را از آن باز دارد سردی نکند یا گرمی
کند چنین فاعل را فاعل بطبع خوانند و در حالت منع او را مقسور
خوانند

در [illegible] در عالم ع


خوانند و در حالت منع او را مقصور خوانند یا فاعل بالقهر و باعتبار
دیگر فاعل یا بالذات بود یا بالعرض و اول آن بود که فعل او مقتضی
ذات یا طبع او بود مانند سنگ که به نشیب آید و دوم آن بود که بخلاف
اول بود چنانکه ببالا شود همچنین فاعل چنانکه گفتیم یا چنان بود که فعل
از او واجب بود یا چنان بود که فعل از او صادر نشود بل صحیح بود یعنی
هم فعل و هم عدم فعل از او صحیح بود اول را موجب خوانند و دوم
را باصطلاح متکلمان قادر خوانند یعنی تواند که کند
و تواند که نکند پس کردن و نکردن بخواست او بود یعنی اگر خواهد
کند و اگر خواهد نکند و او را مختار خوانند و اگر او را خواستی
یا ناخواستی باشد اما فعل او و عدم فعل او نه بخواست او بود بل
بخواست غیری بود یا بر وجه دیگر باشد چنانکه اگر خواهد و اگر نخواهد
فعل یا عدم فعل از او در وجود آید او را مجبور خوانند فصل چهارم
در بیان آنکه سبب تا موجب نبود مسبب از او صادر نشود هر سبب که موجب
نبود یعنی صدور مسبب از او واجب نباشد مسبب از او صادر نشود بیان
آنکه هرچه محال بود که فعل از او صادر شود سبب نتواند بود پس
هرچه سبب بود یا واجب بود که فعل از او صادر شود یا ممکن بود و هر
سبب که صدور فعل از او صادر نبود صدور و لاصدور فعل از او
صحیح بود پس نسبت او بهر دو طرف یکسان بود هم بآن وجه که در
ممکن گفته آمد و چون چنین بود که اگر رجحان حاصل نشود صدور


واقع نشود الا رجحان در حال تساوی لازم آید و با حصول رجحان
صدور واجب باشد و لاصدور ممتنع و الا رجحان را ترجیح کرده
پس سبب با مرجح بهم سبب بوده باشد و بی مرجح در حقیقت سبب نبود
بل جزو سبب بوده و از این بیان معلوم شد که هر سبب که تام بود و کافی
بود و بالذات بود موجب بود اما عکسش واجب نبود یعنی واجب
نبود که هر سبب که موجب بود تام بود و بالذات بود چه شاید که جزوی
مستلزم دیگر اجزاء باشد و باین سبب موجب بود و اگرچه بنفس خود
تام نبود مثالش سبب صوری سبب موجب باشد از بهر آنکه حصول
او بعد از حصول فاعل تام و ماده مستعد و غایت باشد و مقارن
حصول مسبب بود و با اینهمه تام نبود از بهر آنکه ذات او بر وجود
دیگر علل مشتمل نباشد و همچنین کافی و بالذات نبود اما هر سبب که
بالفعل بود موجب بود و هر سبب که موجب نبود و بانضمام امری با وی
موجب شود و با عدم آن امر صدور از او محال بود پس همچنانکه
گفتیم حال او از دو نوع خالی نبود یا با وجود آن امر بود و سبب تام باشد
و فعل از او واجب یا با عدم آن امر بود و غیر تام بود و فعل از او محال
فصل پنجم در بیان کیفیت استناد اتفاقیات باسباب آن بطریق
اجمال از آنچه گفتیم روشن شد که هیچ امری حادث نتواند شد
بل هیچ ممکن موجود نتواند بود بی سببی موجب که احداث یا
ایجاد او کند و در عالم بسیار چیزها حادث میشوند که از اسباب
موجب غافلند و باتفاق منسوب کنند و عوام گمان برند
که

بالفعل بود و هر سبب که بالفعل بود موجب بود ع


که از سبب نباشد مثالش شخصی چاهی فرو برد تا آب برآید ناگاه بگنجی
رسید یا سنگی از هوا ناگاه در آید و بر سر زید خورد و بشکند
بی آنکه کسی قصد او کرده باشد و یا شخصی بدیدن دوستی رود و در راه
غریمی بیند که دین نزد او متوقع نبوده باشد و در این صور ثلاث معلوم
که فرو بردن چاه و انداختن سنگ و رفتن نزدیک دوست سبب موجب
یافتن گنج و شکستن سر زید و رسیدن بغریم نباشد و هر حال که مقارن
این حوادث فرض نمایند از احوال معتاد پس چون از آن سبب موجب نباشد
گویند اتفاقیات است و بالجمله اتفاقیات را دو صفت بود یکی آنکه وقوعش
نادر بود و یکی آنکه سببش غیر ظاهر بود و در این موضع حال این هر دو
صفت بباید دانست اما وقوع نادر سبب دو چیز باشد یکی آنکه آنچیز را
سببی موجب مستمر الوجود باشد اما حصول مسبب را موانع بسیار
بود و زوال موانع نادر اتفاق افتد چنانکه در بلاد مطیره در موسم
باران شعاع آفتاب نادر بر زمین افتد و دیگر آنکه سبب موجب
مستمر الوجود نبود بل موقوف بود بر اجتماع چیزهای بسیار که در
زمان اجتماع ایشان صورت بندد و باشد که آن چیزها را در طریق
اجتماع نظامی و ترتیبی معلوم بود مانند سیارات سبعه با آنکه نظام
حرکات ایشان معلوم است و اجتماع ایشان در جزوی از فلک بروزگار
دراز اتفاق افتد و باشد که نظام و ترتیب معلوم نبود مانند تحریک

سنگی که چهل کس که اتفاق اجتماع چهل کس عند الحجر با تطابق
از ایشان همگی بر تحریک آن بهر وقت حاصل شود پس حرکت آن
سنگ بنادر حادث گردد امّا پوشیده ماندن سبب از آنجهت باشد که سبب
موجب را اجزا بسیار بود و هر جزوی از آن مستند باسبابی دیگر بود
که اگرچه هر یک واحدی بود معیّن و وضعی معیّن در وقتی معیّن باشد
لاکن اوهام تشخیص بتمامی آن بتفصیل و کیفیت توارد و تطابق و التیام
آن به یقین بر وجه مؤدّی بمطلوب نرسد مثلا حرکت زید در وقتی
معیّن در مکانی بر سمتی معیّن اسباب باشد از قدرت او و اراده او
و حاجتی که او را بران باعث شده و آنچه ملایم و منافی آن حال باشد
از امور خارجی تا آن حرکت از او صادر شود و لامحاله آن حرکت بر زمان
و مسافت منقطع ذرع باشد تا او در هر وقتی در موضعی از مسافت
باشد که قبل از آن و بعد از آن در آنجا نباشد و همچنین سنگ را که قاصدی
در هوا انداخته همین اسباب باشد و او را در هر زمانی ضرورت موضع
معیّن باشد از مسافت او پس اگر در وقتی معیّن سر زید در مکانی معیّن باشد
از مر سنگ و همان بعینه وقت رسیدن سنگ بود بان مکان ضرورت
سر زید شکسته شود و بودن هیچکدام در آنوقت آنجا بر سبیل امکان
محض و اتفاقی نبوده باشد بل بر سبیل وجوب باشد پس وقوع آن
حادثه ضروری باشد نه اتفاقی امّا بنزدیک کسی که از ضبط اسباب

واستناد



واستناد آن بیک سبب که اینها همه با او باشد و تخصیص هر یک بوقتی و جهتی
بیخبر باشد اتفاقی نماید و مثل این مثل شخصی باشد که او را دو بنده باشد
یکی را از راهی بموضعی فرستد و شرط کند که فلان وقت آنجا باشد و فلان
کار بکند و دیگری را از راه دیگر بهمان جای فرستد و در همان وقت شرط کند
که کاری موافق کار اوّل یا مخالف آن بکند و ایشان یک دیگر را نشناسند
و از حال هم بیخبر باشند پس چون توارد هر دو در آن موضع و حالی که میان
ایشان باشد از موافقت در آن کار یا مخالفت ندانند آنرا اتفاقی شمرند
و بنزدیک آن شخص اتفاقی نباشد و بحقیقت حال حوادث عالم همچنانست
چه اسباب با آنکه نامتناهیست و در اختلاف بغایتی که هیچ وهم
را ضبط آن ممکن نباشد امّا بجملگی مستند بیک سبب است که مسبب
همه است و هر یک را وقتی و حدّی و وضعی معیّن تقدیر کرده است که
از آن تجاوز ممکن نیست و از توارد و تصادم و تصادف و تنازع ایشان
چیزهای نادر و غریب حادث می شود که هر یک را از آن سببی باشد
موجب و تام و کافی و بالفعل و بالذات ملتحم ملتئم از آن اسباب
امّا خلق از معرفت تفاصیل آن عاجز باشند پس هر حادث که از سببی
مستمر الوجود بنادر حاصل شود از جهت کثرت موانع یا از جهت کثرت
اختلافات اسباب و جمهور را بر تفصیل آن موانع یا آن اسباب
وقوف نباشد از قبیل اتفاقیات شمرند و اگر بر تفصیل اسباب



یا موانع واقف باشند هرچند وقوعش بنادر باشد از آن قبیل نشمرند
مانند اجتماع سیّارات در جزوی معیّن مفروض از فلک ~~چنانکه~~
چنانکه گفته اند الّا آنچه مهم باشد تصوّر آن درین موضع تا در احکام
مذکور در باب اسباب حیرت و اشتباه نیفتند ان شاء الله تعالی

**فصل ششم** در بیان آنکه وجوب فعل از فاعل منافی اختیار
او نبود در فصل گذشته مقرّر شد که ممکن را تا امری غیر او اقتضای
~~شیء ترجیح~~ ترجیح یک طرف نکند موجود یا معدوم نتواند
و فاعلی را که فعل و ترک فعل از او صحیح بود تا امری غیر او با او منضم
نشود که اقتضای ترجیح یکطرف کند نه فعل از او واقع شود و نه ترک
و الّا رجحان یکی از دو طرف متساوی لازم آید بی سببی و این ببدیهه
عقل محال است قومی از متکلّمان میان این دو صورت فرق کرده اند
در صورت اوّل گفته اند احتیاج بمرجّح ضرورتست تا سد باب اثبات
صانع تعالی شأنه لازم نیاید چه اگر ممکنی بی مرجّحی موجب وجود
او موجود تواند شد هر آینه بصانع حاجت نباشد و در صورت
دوم گفته اند با وجود فاعل احتیاج بمرجّحی دیگر ضروری نیست تا
سد باب اثبات اختیار صانع لازم نیاید چه صدور فعل از فاعل
با وجود مرجّح واجب باشد و بی وجود او ممتنع و هر دو منافی اختیار
صانع باشد و این فرق تحکّم محض است و حکم بآنکه این وجوب

و امتناع



و امتناع منافی اختیار است خطاست چنانکه بعد از این روشن شود و اهل این
مقالات در موضع اقامت حجّت بایراد مثالی قناعت کنند مانند آنکه گویند
اگرچه پیش تشنه دو کوزه آب متوافق متساوی حاضر باشد و دیگری را
~~ترجیحات~~ رجحان نبود روا باید داشت که او از تشنگی بمیرد از جهت
عدم ترجیح و خلاف این معلوم است پس مختار یکی از دو متساوی بی
ترجیحی اختیار کند و ایشان درین موضع مطالب باشند باثبات امکان
وجود چنین دو کوزه و تساوی نسبت آلات درک و فعل آن شخص بهر دو
در قرب و بعد و آسانی و دشواری استعمال و عادت و خلاف عادت
در کیفیت استعمال و امثال این غایت ما فی الباب آن باشد که دو کوزه
چنین فرض توان کرد که رجحان یکی بر آن دیگر ندانند و لکن عدم علم برجحان [illegible]
عدم رجحان نباشد و باین مثال و امثال این احکام بدیهی مدفوع
نشود و از متأخران جماعتی که بانصاف اقرب اند متمسّک دارند که اختیار یک
طرف بی مرجّحی نتواند بود امّا گویند رجحان نه قدر بود که یک طرف از دیگر
طرف اولی شود و بحدّ وجوب نینجامد تا اختیار رأسا باطل نشود و
جواب ایشان همانست که گوییم با وجود رجحان در یکطرف مرجوح
حاصل تواند شد یا نتواند شد پس اگر نتواند شد مراد از وجوب
حصول طرف راجح و امتناع حصول طرف مرجوح همین قدر بیش
نیست و اگر تواند شد حصول طرف مرجوح با وجود مرجّحی در طرف
راجح بسیار محال تر باشد از حصول یکی از دو طرف متساوی بی

۴۴ مرجحی چنانکه پیش ازین تقریر داده آمد پس معلوم شد که تا از فاعل یکطرف واجب نشود واقع نگردد و بعد از تقریر این قاعده گوییم این وجوب و امتناع که ذکر شد منافی اختیار نباشد بیانش آنکه قادر چنانکه مذکور شد فاعلی باشد که تواند کند و تواند نکند یعنی فعل و ترک از او صحیح خواهد بود و بنسبت با و متساوی و چون مرجحی ترجیح یکطرف دیگر انصراف واقع شود پس اگر آن مرجح ارادت او بود تا هرگاه که خواهد کند و هرگاه نخواهد نکند او را مختار خوانند و ازین جا معلوم شد که مختار را دو صفت باشد یکی قدرت و دیگر ارادت قدرت آنست که فعل و ترک از او علی سبیل البدل صحیح است و هیچ کدام از او بتنهائی واقع نه و ارادت آنست که بانضمام وجود او با قدرت ترجیح یکطرف بکند یعنی با وجود قدرت و ارادت حصول فعل واجب بود و حصول ترک ممتنع و با وجود قدرت بی ارادت حصول فعل ممتنع بود و حصول ترک واجب و این معنی محض اختیار است نه منافی آن اگر گویند با وجود قدرت و ارادت تواند که ترک کند یا نتواند اگر تواند پس حصول ترک از او ممتنع نبوده باشد و اگر نتواند ~~پس مختار نتوانند~~ پس مختار نبود گوییم حاصل سؤال راجع است بانکه گویند که کسی تواند که کند و تواند که نکند و تواند که کند و نتواند و این هذیان محض است پس اگر گویند با وجود قدرت و ارادت اگر قصد نا کردن کند تواند یا نه گوییم این سؤال متناقض است چه قصد نا کردن و ارادت کردن با هم نتواند بود پس اگر بعبارت دیگر

کویند

۴۴ گویند که با وجود قدرت و ارادت ترک ممکن باشد یا نه اگر ممکن باشد پس فعل واجب نباشد و اگر ممکن نباشد پس او مختار نباشد گوییم ممکن نباشد و لازم نبود که او مختار نبود چه مختار آنست که اگر خواهد که کند کند همچنانکه مراد او ست نه آنکه اگر خواهد که کند ممکن باشد که کند و مراد او حاصل نشود و بالجمله چون مجموع قدرت و ارادت مستلزم فعل است پس با تقدیر هر دو تقدیر عدم فعل همچنان بود که با تقدیر وجود فعل تقدیر عدمش و همچنانکه وجوب فعل که بر تقدیر وجودش با و لاحق شود منافی اختیار فاعل نباشد وجوبی که از وضع سبب او لازم آید هم منافی اختیار او نباشد فصل هفتم در ذکر قوی و افعال انسانی و فرق میان آنچه باختیار او بود و آنچه نبود قوتهائی که در مردم مبادی افعال باشند پنج صنف است یکی آنچه بآن مشارک اجسام عنصریست مانند گرانی بدن که او را مایل بمرکز عالم دارد و سبکی روح که او را مایل بمحیط دارد دوم آنچه باو مشارک مرکبات معدنیست مانند قوتی که در عضوی از اعضای او مرکوز و مبدا مزاج و آن عضو است چنانکه در هر یکی معادن باشد سیم آنچه باو مشارک نباتاتست و آن قوت غاذیه است که از غذا بدن او را بدل ما یتحلل نگاه میدارد و قوت نامیه که از غذا بدن او را بانچه شبیه کرده اند او بر نسبتی محدود بزرگ تر میکردانند و قوت مولده مثل که از فضل غذا ماده شخصی دیگر از نوع او معد میکردانند و خادمان آن قوتها مانند جاذبه و ماسکه و هاضمه و دافعه و مغیره اولی و ثانیه

خاصه

۴۵ و مصوره چهارم آنچه بآن مشارک دیگر حیوانات و آن دو صنف است یکی مبادی ادراکات دوم مبادی حرکات ارادی و صنف اول دو قسمست یکی حواس خمسه ظاهره اعنی قوای لامسه و ذائقه و شامه و سامعه و باصره و دیگر حواس باطنه اعنی حس مشترک که ادراک صور خیالی کند و مصوره که حافظه آن صورتست و وهم که ادراک معانی جزوی کند و ذاکره که حافظه اوست و متخیله که وحیسا واسطه دو مدرکست و در هر دو حافظه تصرف کند بتخیل و در صور عقلی بتفکر و صنف دوم قوه شوقیست یا بجذب ملایم اعنی شهوی یا بدفع غیر ملایم اعنی غضبی و آنچه در فرمان هر دو باشد از قوایی که در مبادی اعصاب و عضلات مرکوز باشند و بحسب ارادت تحریک اعضا کنند پنجم آنچه انسان بدان منفردست و آن قوت نطقیست که مشتمل است بر عقل نظری که بآن در معقولات تصرف کند تا از مرتبه عقل هیولانی که استعداد مجرد باشد اندک اندک بمرتبه عقل مستفاد رسد و از صور معقولات که همی در و متمثل شود بر و عقل عملی که بآن استنباط صناعات و استخراج قوانین مصالح منزلی و مدنی کند تا تعیش او بر وجه افضل [illegible] و از جمله بعضی فعلها آنست که بی دانش او از قوتها صادر میشود مانند هضم و نمو و بعضی آنست که بدانش او از او در وجود آید اما او را در آن هیچ اختیاری نبود مانند تخیل ترشی که دندان کند شود و یا توهم بیماری که غوده رنجور شود و بعضی آنست که باختیار او در وجود آید یعنی تابع قدرت

متمثل در

باشد

و ارادت

۴۶ و ارادت اوست و او دو صنف است یکی جسمانی مانند حرکات بدنی و استعمال حواس و دیگر نفسانی مانند تخیل و تفکر و بحث ما مقصور است برین صنف که اختیاریست و چون این افعال تابع قدرت و ارادت پس واجب باشد از حال قدرت و ارادت و کیفیت صدور افعال اختیاری از آن بحث کرده فصل هشتم در بحث از قدرت و ارادت و کیفیت صدور افعال اختیاری از هر دو هرگاه که انسان یا حیوان دیگر صحیح بود یعنی مزاج او معتدل باشد باعتدالی که لایق او بود و اعضای او سلیم بود کیفیت نفسانی در او حاصل شود که سبب آن صدور و لا صدور حرکات ارادی و نفسانی و جسمانی چنانکه باید و چندانکه باید از او ممکن باشد و اگر در اعتدال مجرای مزاج و سلامتی اعضای او خللی باشد از کیفیت چنان باشد که صدور و لا صدور حرکات از او مناسب این حال اقتضا کند و این معنی ظاهرست و غرض از ایرادش آنکه مراد از قدرت درین موضع آن کیفیت مذکور است و روشن است که آن کیفیت بحسب استعدادی که از آفریدگار او تعالی ذکره در وی بدید آید و او را در اکتساب آن بغیر از حصول استعداد تاثیری نباشد و در تحصیل استعداد تاثیری نباشد اختیار یکی از دو وجه باید نمود یکی آنکه تدبیر مزاج کند بر قانون حفظ صحت تا اگر زایل شود تدارک او مقدور بود دوم آنکه عادت و تمرین افعال بر وجهی کند که استعداد او بیفزاید چه بتکرار مباشرت بعضی

افعال قوتی که مبداء آن فعل باشد زیادت شود انتهی بحث در قدرت
و بعد از بحث ارادت گوییم هرگاه انسان یا حیوان دیگر چیزی
که وصولش بان ممکن باشد ادراک کند اگر آن چیز را ملایم خود شمرد یعنی
بحسب علم باطن یا تخیل ضروری نافع داند در وی شوقی حادث
شود بوصول آن چیز که شهوت از آن قبیل بود و اگر ناملایم شمرد شوقی
حادث شود باجتناب از آن که غضب از آن قبیل بود و باشد که یک
چیز را ملایم شمرد بوجهی و ناملایم بوجهی یا ملایم شمرد بحسب
عضوی یا قوتی و ناملایم بحسب عضوی یا قوتی دیگر و همچنین
چون ادراکات را انواع بسیارست بحسب حواس ظاهر و باطن و در
انسان بحسب قوت نطق و عقل نیز باشد که بحسب ادراکی ملایم
شمرند و بحسب ادراکی غیر ملایم چنانکه مثلا در شم ناخوش
آید و در ذوق خوش آید یا بحسب احساس ملایم بود و بحسب توهم
و تخیل ناملایم و بحسب قوتی (حیوانی) انسانی ملایم بود و بحسب عقل ناملایم
و در عقل باعتباری ملایم و باعتباری ناملایم و بالجمله چون
این اختلاف حاصل شود بحسب هر ادراک که او را ملایم شمرد او را
داعی بر او حادث شود و بحسب هر ادراکی که او را ناملایم شمرد صا
رفی از آن پدید آید پس اگر داعی خالص از صوارف بود و یا داعی
بر صوارف ترجیح باشد نفس بیک جهت عازم شود بوجهی (طلب) آن مدرک
یا بحرکت نزدیک او یا بجذب او و بجوهش و ما اتفق عزم جازم را در این

موضع



موضع ارادت میخوانیم و اگر صوارف راجح باشد بر ستو نفس بیک جهت
عازم شود بوجهی دیگر از آن یا نفی آن یا بهرب از آن و ما این عزم جازم را
کراهت میخوانیم و اگر داعی و صوارف متکافی افتد نفس در تردد و تحیر
بماند و بتخیل و تفکر در آن حال طلب ترجیح جانبی بر جانبی کند
و آن تخیل و تفکر هم ارادی نفسانی باشد و حکمتی در تعلق بقدرت
و ارادت مانند این افعال که بحث از آن میکنیم و حرکت او در طلب
ترجیح اینست که آنرا اختیار میخوانیم و نفس را بآن جهت مختار و
بالجمله سبب حرکت باقی باشد یا بعد از استعمال رای و تدبیر او
را عزم جزم سانح شود تا از آن ناامید گردد و یا مهمی دیگر او را از آن
کار باز دارد و بالجمله هرگاه که ارادت یعنی عزم جزم حاصل آید قوائی
که محرک آلات بدنی باشند بحسب آن ارادت بر فور یا در وقتی که
مصلحت شمرد تحریک بدن کنند در طلب مطلوب تا آن فعل
کرده شود یا از آن عاجز گردد و اگر ارادت حاصل نشود یا کراهت حاصل
شود از ایشان توقف یا تحریکی ضد تحریک اول صادر شود پس
معلوم شد که افعال و حرکات ارادی بحسب ارادت یعنی دواعی
خالی از صوارف صادر میشود و دواعی و صوارف از قوائی که
شهوت و غضب از آن قبیل است حادث میشود و باعانت تفکر یا
تخیل خالص جازم میگردد و قوای شوقی از اصناف ادراکات
منبعث میگردد پس مرجع افعال اختیاری دو چیزاست یکی ارادت
ادراک و دیگر تخیل و تفکر و وجود ادراک و تخیل و تفکر بحسب



بحسب فطرت باشد و حفظی نیز بر صاحب چنانکه در قدرت
گفته آمد و استعمال بحسب ارادت اما در حیوان ادراک
حسی و خیالی و وهمی و تخیل او که مبادی این افعال‌اند
باشد که بحسب تجارب و ریاضات و عادات که اتفاق افتد
یا بر آن مجبور باشند تهذیبی مانند مقتضی جودت آن
افعال یا انحراف مقتضی رداءت آن و معظم افعال ارادی
حیوان تابع دواعی شهوی و غضبی باشد و تخیلاتی
که تابع آن افتد و اما در انسان بحکم آنکه جوهر او در فطرت مجبول
مجبول بر تعلم و استکمال است اگر قوت نطقی او تهذیب نیافته باشد
یا از جهال تعلم اعتقادات فاسد و اکتساب رذایل و ملکات
بد کرده حال او جاری مجری حیوانات باشد بل از آن بمبالغت
ترتیب اعانت قوت نطقی او مر قوتهای حیوانی را و حدوث
شیطنت در او بحسب آن و اگر تهذیب یافته باشد معظم
افعال او تابع دواعی عقل بود و مؤدی بنظام مصالح
معاش و معاد شخص و نوع او بر وجهی که شریعت و حکمت
اقتضا کند و تهذیبش اول باستماع اوامر و نواهی الهی و
وعد و وعید و ترغیب و ترهیب انبیا و حکما باشد و بعد از آن
باکتساب فضایل و تعلم علوم و تفکر در معقولات تا ملکاتی

وعادتی



و عادتی که مقتضی شهوت عبد و دخیرات نفسانی و جسمانی باشد از
او حاصل کند و از این جا اگر تامل باز پس شویم معلوم کرده که مبداء
اول ادراکات او حواس ظاهرست که بجهه او آفریده اند و بعد از آن
بتدریج آن بحواس باطن چه هرگاه بحق و دعوت اهل خیر بشنود
و از ادراک کند او را شوقی بفضایل حادث گردد و بحسب آن
شوق ارادتی جازم باعث بر طلب کمال حادث شود پس بحرکت
اختیاری فکر طلب کمال کند و هر طلبی مقتدای ادراکی و هر ادراکی
مهیج شوقی و هر شوقی باعث بر ارادتی و هر ارادتی مبداء حرکتی
و طلبی دیگر میشود تا برسد بحدی که تقدیر کرده باشد و بحسب فضیلتی
که او را حاصل آید دیگر اصناف افعال و حرکات از او صادر
میشود **فصل ششم** در آنچه حاصل این مباحث است در بعض مطلوب و
حل بعضی شبهه مذکور از این بحث معلوم شد که مردم هر قوتهای هست
اصلی که در او آفریده اند و بعضی از آن پی ارادت و اختیار او مبادی
بعضی افعال اوست و بعضی مبادی قوای دیگر هم از او مانند ادراک
که مبداء شهوت و غضب و دیگر قوتهای شوقیست تا از آمیزش قوتها
اصلی و حادث او را قدرتی و ارادتی حاصل میشود که با وجود هر
دو صدور افعال ارادی از او واجب باشد و با عدم هر دو یا
یکی ممتنع و قدرت و ارادت اسباب افعال ارادی او نیز همچنانکه

هاضمه سبب هضم بل آتش سبب احتراقست و قدرت و ارادت مستند
بدیگر اسباب و جمله با کثرت و اختلاف در سلسله احتیاج مستنداند
بسبب اول که عبارتست از علت اولی و واحد حقیقی و واجب الوجود لذاته
و مسبب الاسباب تعالی الله عما یقولون علوا کبیرا پس گویم مراد ما از آنکه انسان
مختار است آنست که قادر است بر آنکه بعضی افعال از او بسبب ارادت
و جهد او صادر شود و ظاهر شد که فایدهٔ تکلیف امر و نهی و مدح و ذم و ثواب
و عقاب آنست که او را شوقی انگیخته شود بطلب کمالی که آن شوق مبدأ
ارادت او باشد و آن ارادت باعث او بر طلب و سعی و جهد کردن در آن
دانسته آمد که وجود او و قوی و افعال ارادی و غیر ارادی او در سلسله
معلولات بعلت اولی تعالی ذکره مرتبط و منتظمست و سبب قوتهای
او و افعال او را بتقدیر الهی و منتسب او بآنجمله که قضا و قدر او را اقتضا کرده
نسبت دهند پس اگر کسی بسبب آنکه صدور فعل ارادی انسان از قدرت
و ارادت او بر سبیل وجوبست او را مجبور خوانند و سلب اختیار
از او کنند بسبب آنکه این افعال در سلسلهٔ معلولات مستنداند
بعلت اولی گویند فعل باریست بعد از وضوح معنی در عبارات
مضایقه نیست اما اگر گویند که این افعال تابع قدرت و ارادت
انسانی نیست و فعل باریست بی واسطهٔ اسباب تکلیف امر و نهی
و جهد و سعی مردم را در آن تاثیری نیست حاشا و کلا این اعتقاد

مختلو



مختلو مخالف حق است و با وجود غیر مطابق آنچه بعضی گویند خدای تعالی
پیش از خلق مردم میدانست که مردم چه خواهند کردن و خلاف آن نتوانند
تا علم باری نگردد این جبر باشد در جواب بمعارضه گوییم افعال
مردم پیش از خلق ایشان میدانست باعتراف تو افعال خود را هم پیش از
آفرینش آنها میدانست پس او را هم تعالی جبر لازم آید و هرچه جواب
تو است در افعال او تعالی شانه جواب ماست در افعال مردم و آنچه
تحقیق است در این موضع آنست که علم او هرچند موجب فعلی معین
باشد اما چون موجب فعلی باشد که سبب قریب آن فعل قدرت
و ارادت شخصی باشد منافی اختیار آن شخص نباشد چنانکه بیانش
در فصل ششم مذکور شد و آنچه گویند در جهد چه فایده اگر باری
سبحانه چیزی که را تقدیر کرده باشد لامحاله بدون جهد باو رسد
و با عدم تقدیر با جهد و کوشش بسیار بدو نرسد جواب آن هم از آنچه
گذشت معلوم شود چه آنچه باری تعالی چنان تقدیر کرده باشد که
بتوسط جهد حاصل شود لامحاله بدون جهد حاصل نشود و
جهد ناکردن او دلیل ناکردن تقدیر باری سبحانه باشد چنانکه
عدم آلت تناسل در خلقت دلیل باشد مر آنکه صاحبش را فرزند تقدیر نکرده
چه عدم سبب چنانکه سبب عدم مسبب باشد دلیل عدم سبب
آن موجب آن مسبب نیز باشد اما آنکسی را که جهد کند واجب نباشد

جهد نکند



که هر چیز بتوسط جهد تقدیر کرده باشد باو رسد چه جهد تنها سببی
موجب نباشد بلکه با آن شرایط دیگر باید که حسن توفیق عبارت
از اجتماع آن شرایط باشد و سوء توفیق عبارت از فقدان بعضی از آن
و وجود سبب غیر موجب اقتضای وجود مسبب نکند اینست آنچه
محرر این سواد را در این مسئله معلوم شده از مقتضای افکار
اهل تحقیق و پوشیده نماند بر کسانی که از نصوص انبیاء و اکابر
دین و دعوت خبردار باشند که این سخن موافق اشارات ایشانست
و از همه ظاهرتر آنست که در خبر آمده که از حضرت رسول صلی الله علیه و آله
پرسیدند انحن فی امر فرغ منه ام فی امر مستانف فقال علیه
السلام فی امر فرغ منه و فی امر مستانف و آنچه گفته است علیه السلام
جفت القلم بما هو کائن قیل له ففیم العمل قال علیه السلام اعملوا
فکل میسر لما خلق له و آنچه در شرح قدر فرموده که هرچه
هست و میباشد از قدرت بعبادتی که در مواضع آن ثبت است
سایلی پرسیده که من چنین و چنین کرده ام فرموده است علیه السلام
و هذا ایضا من القدر و آنچه صادق علیه السلام فرموده است
لا جبر و لا تفویض و لکن امر بین امرین و آنچه در سخن بعضی
آمده است که مفروغ و مستانف بهم تمامت و باشم مفروغ تحقق
العبادت و بالجمله شواهد این باب بسیار است و در این موضع

جنی



جای ایراد است چه اساس این مختصر بر ایراد معقول و قیاس برهانی
نهاده آمده نه بر تتبع منقول و اقناعات خطابی و لاشک کسانی
که آنچه در این مختصر تقریر شده فهم کنند چون باشارات از آن اشارات
رسند آنرا خود بازشناسند والله الموفق **فصل دهم** در آنکه اختیار
باری سبحانه هرچند منزه است از آن صفات که خلق او را بآن صفات
وصف نمایند چنانکه فرموده عز من قائل فسبحان ربک رب العزة عما
یصفون اما خلق بذل غایت جهد خود در آن کنند که آن میدانند
که بر او سبحانه ثنا گویند بآنچه او را از اشرف اوصاف شمرند مانند
الهیت و کبریا و عظمت و از متقابلین باشرف هر دو طرف مانند علم
و قدرت و سمع و بصر و امثال آن غرض آنکه در این موضع چون
از اختیار و جبر طرف اشرف را اختیار شمرند او را سبحانه
مختار دانند اما باید که این معنی مقرر باشد که صدور فعل از او
تعالی از اختیار و جبر بمعنی مذکور در این رساله منزه باشد
چه اختیار آنجا صورت بندد که کثرت باشد مانند فاعل و قدرت
و علم و ارادت و این جمله مغایر تحقیق است از جهه آنکه فعل از فاعل
مختار بحسب ذات او صادر نشود الا تابع ذات او باشد نه تابع ارادت
و نسبت قدرت با فعل و عدم مثل یکسان باشد و ارادت متعلق بفعل
بودنه بعدم مثل و فعل بیکی از دو طرف حاصل بود و او را در فعل

تاثیری نبود الّا انکه ارادت اذ او باعث شود و اینهمه اقتضاء تغایر این جمله کنند و ذاتی که مبداء کثرت باشد در او اثنینیت محال باشد تا بانچه زیادت از آنچه باشد رسد و این صفات او را بر وجهی باشد که اقتضای تعدّد و تکثّر نکند پس اختیار بر وجه مفهوم در مردم از ان ذات منفی باشد و چون اختیار نباشد جبر که مخصوص است بکسی که او را اختیار دیگر فرض توان کرد و فعلش نه باختیار او باشد هم نتواند بود و همچنین فعل بحسب طبع و بحسب قوتی دیگر غیر ذات نتواند بود پس از اقسام مذکوره لا بد یقتضی آن باشد که آنجا فاعل بالذات گویند و حق و بر سبیل اجمال داشتند که هر چه معقول و مفهوم و موهوم و متخیل و محسوس خلق باشد از او سبحانه و تعالی مسلوب باشد و او از ان منزه و از این تنزیه هم منزه اذا بلغ الکلام الی الله فاسکتوا

تمت

الرسالة المشتملة بسم الله الرحمن الرحیم فی الاجوبة الشریفیة

الحمد لله رب العالمین • والعاقبة للموحدین • والجنة للمتقین • والنار للملحدین • و علی ولا عدوان الا علی الظالمین • والصلوة والسلام علی خیر خلقه محمد و آله الطیبین و بعد این رساله ایست مشتمل بر سوالی چند که سلطان سعید ابا یزید اسکندر در تحقیق غوامض علوم حقیقی از سند العلماء و سید الحکماء میر سید شریف قدس سره فرموده بود ای صواب نما محیی نماد که مسئله چند معضلات که مکنون





خاطر خطرات بوقف عرض برسد و طلب جواب انما بر وجه حق و واقع میرود اوّل در باب آفرینش چه بود و سببی که باعث آفرینش بود چه توان بود و مبدع اوّل چه بود و سبب تقدم او بر سایر مبدعات و مخلوقات چه بود دوم انکه مبدع اوّل را بعضی عقل گویند و برخی عشق نامند و هر فرقه چیزی را حقیقت میگویند پس بحقیقت مبدع اوّل کدامست سیم جسم آدمی را گویند از خاک آفریده اند و روح خود مجرد ترکیب خاک کثیف و روح لطیف چگونه باشد و مبدع روح انسان از کجاست و بعد از مفارقت بکجا خواهد رفت و احوال روح اوّل و آخر چگونه است چهارم درانکه بعد از مفارقت روح از جسم ثواب و عقاب که بحسب عمل می گویند هست آن ثواب و عقاب چه چیز است و رسیدن هر کس بمرتبه و منزلی که میگویند آن مرتبه و منزل چیست پنجم در باب انکه فرشته و حقیقت انکه ایشان چه جوهرند و انکه میگویند در طرفة العین هزار ساله راه میروند حکمت چیست و سبب چیست که جبرئیل بغیر از انبیاء بیش کسی دیگر نمی آید و جبرئیل علیه السلام خود چیست ششم درانکه شیطان را میگویند از آتش آفریده اند و او را در کاینات تصرفات و اعتقاد انست که وجود حق است که در جمیع کاینات متصرف است پس شیطان را این تصرف چگونه خواهد تواند بود و حقیقت وی چیست هفتم در باب معراج انکه میگویند در شب معراج براق آوردند و رسول میفرماید که هیچ براق شری کرد و جبرئیل مدد کرده تا رسول صلی الله علیه و آله



که مقصود از آفرینش چه



سوار شد بعد از آن چون بآسمان هفتم رسید براق ماند و چون نزدیک رف رف رسید جبرئیل ماند بیان معراج بفرمایند که بجسم بود یا بروح و براق و رفرف و مدد و جبرئیل چرا بهم ماندند هشتم درانکه صراط و سوال و میزان و کیفیت بهشت و دوزخ و حقیقت تعیین عدد طبقات آن بهفت و هشت و واسطه اعراف جهت بیان فرمایند هر چند این سوالات بطرق متنوعه در کتب قوم موجود و اجوبه آنهم بنابر اوراق ائمه تفسیر و علمای تاویل در بعض صحایف و متون مضامین مستودات نمایت خاطر حق رسید را محض تقلید خشک حکمی جوابی بی لذت تحقیق در پیوسته خواهان چاشنی تحقیق بوده کشف اسرار در مسایل مذکوره اهم مطالب میشناسد منظور در لحق کرمی انکه جواب معانی هر یک از سوالات بر وجهی که از کسوت تقلید عامی و زیور تحقیق متحلی بود در سلک عبارت و لباس اشارت در آورده تحریر و ترسیل نمایند و من الله التوفیق و الاعانة جواب در تمهید مقدمات بر رای عرفان رای مخفی نماناد که اکابر علماء بحث و فکرت تصریح کرده اند که بطریق تامل و نظر نه بر سبیل معاینه و جدل حقایق احوال اشیاء را بر نهج اجمال توان دانست نه بر سبیل تفصیل و بر طبق این معنی مثالی بر وجه تنبیه وارد آورده اند که بمشاهده معلوم است که سنگ مقناطیس آهن را رباید اما اگر همه زرگان آفاق در ان اندیشند زیاده بر این معلوم نشود که خاصیتی در مقناطیس موجود است که در اجسام باقیه نیست و این



چه بود و جبرئیل چه



علیت اجمالی و با حصول علم اجمالی خاطر بشری خالی از دغدغه و تردد نمی باشد که تا کنه حقیقت آن خاصیت و مناسبت آن خاصیت آهن را با مقناطیس چگونه بود و اگر کسی خواهد که بفکر بکنه آن خاصیت و مناسبت رسد بر وجهی کشف حجب اشتباه حاصل کرده آید و مطمئن کرده میسر نگردد و اصحاب ریاضات و مکاشفات را با یکدیگر در تحصیل تفصیل کشفیات مخالفات کثیره واقع و هر طایفه منکر طایفه پس از این مقدمه معلوم شود که معرفت حقایق موجودات و تفاصیل احوال کاینات هر یک کما هی علیه بغایت مشکلست و اطلاع حقیقی بر اعیان درین دار غربت که حیات مستعار است متعذر و اگر کسی از اهل ریاضت را بکشف حقانی و الهام ربانی چیزی معلوم شود هر آینه بیان عبارت از تقریر آن بشارت کما ینبغی قاصر باشد جواب سوال اوّل که مقصود از آفرینش چه بود الی آخره جماعتی از محققان گفته اند که چون موجود حقیقی سبحانه در غایت کمال و نهایت جمالست و آن ذات خواست که جمال و کمال خود را جلوه دهد و در آئینه مظاهر صفات ذات را مشاهده کند لهذا درین مظاهر نامحصور تجلی نمود و هر خوبی که در مخلوقات مجموع جمال اوست که ظاهر شده است در لباس مظاهر و هر زشتی که در ایشانست از نقصان و عدم قابلیت ایشان و خلاصه این سخن انکه هر کمالی را جمالی است معنوی و هر جمالی را کمالی معنوی و تمامی کمال جمال بتکمیل و تمامی جمال کمال بظهور چه هر کمالی که با وی تکمیل نیست در وی شایبه

ذات

نما نقصانیست وهر جمالی که ظهور نیابد بی قصور نباشد وذات باری
سبحانه از شوایب نقصان وقصور مبراست لاجرم نشاید که بی
تجلی وظهور باشد وازینجهت حکمت وثمره آفرینش تکمیل مصنوعات بقدر
امکان وظهور جمال وکمال این ذات بوده باشد ودر کتب کلام مبرهن
گشته که هرچه مقصود وغایت فعلی باشد آن مقصود در علم فاعل
مختار مقدم بر آن فعل ودر وجود موخر و آن از تمثیل ضرب ج هد اد
ظاهر میشود جواب سؤال دوم در بیان آفریدهٔ اول و آنکه نام
او چیست طایفه از اکابر فرموده اند که عقلا را معلومست که لایق
مرتبهٔ سلطنت وسزاوار مسند اربابیت نباشد که بخودی خود
همه کارها را مباشر شوند وجزویات ومحقرات احوال را متصدی گردند
بلکه مناسب آنست که شخصی از مقربان که بمزید ذکاوفطنت وقوت ضبط
وکفایت موصوف باشد تعیین کنند وتنظیم امور سلطنت ورعایت
احوال رعیت را باو بفرمان پادشاهی متصدی انکار گردد وهرچه
از امور عظیمه باشد بخود مباشر شده در باقی امور نواب تعیین کند
وهریک از آن نواب در کارهای متعلقه بخود کارکنان متعین سازند
تا در عشیت مجموع امور مملکت هریک بدانچه مقرر شده باشد سعی
نموده ملک را بروجهی که مراد پادشاه ومقتضای فرمان او باشد
مضبوط ومرتب گردانند واین ضبط وترتیب از پادشاه باشد لکن

بردست



بردست کماشتکان وکارکنان او بواسطه و واسطه ساخته شود وچون این تقدر
معلوم شد هیچ شبهه نیست که حضرت واجب الوجود تعالی شانه در نهایت
عزت ونهایت عظمت وبی نیازیست وممکنات که در وجود وکمالات
خود محتاجند بغیر اوشان مراتب بیارات بحسب شرف وخست پس
لایق آنحضرت نباشد که همه این مراتب بخودی خود مباشر گردد بلکه صواب
آنست که یکی را که شرف او متمیز باشد ایجاد کند ومقالید امور مملکت بوی
مفوض کرداند واو نیز بدان ترتیب که گفته شد کارکنان بی واسطه
و واسطه ساخته کرده اند چون فرشتکان سماوی وستارکان که از
عالم علویند ومانند طبایع عنصری وصور معدنی ونفوس هوایی
نباتی وحیوانی وانسانی که از عالم سفلی اند وایشان را فرشتکان
ارضی خوانند وهریک را بکاری متوجه کرداند وضبط سلطنت
وممالک بنحوی که بجای آورند که لایق حکمت حضرت صمدیت وفرمان
وی باشد وضبط این مجموع بحقیقت واجب الوجود کرده باشد
لکن بروجه احسن وچون جوهر اشرف از عرضیت که محتاجست
بوی ومجردات لامکانی که مستغنی اند از ماده جسمانی
اشرف اند از مادیات که محتاجند بمکان وماده ازین جهت
جمعی از صوفیه وحکما میگویند مبداء اول جوهریست لامکانی مجرد
از ماده جسمانی که خلعت وجود از حضرت عزت اول باو رسید بواسطه



وی بدیگران واین جوهر را صوفیان خلیفهٔ اعظم خوانند وهو خلیفة الله
فی ارضه وسمائه وحکما عقل اول گویند وانچه مالکین بطی از
از تورات نقل کرده که حق جل جلاله اول جوهری آفرید ودر وی
بنظر هیبت نگریست آن جوهر بگداخت و آب شد واز آن آب دیگر
مخلوقات آفریده شد حکما میگویند این سخن تورتیب رمزی و اشارت
بآنجوهر که عقل اولست و واسطه وجود دیگر مخلوقات و اطلاق
لفظ عشق براولین آفریدهٔ کان اگرچه مناسبست زیرا که وی عاشق
جمال خالق وموجد خوداست بروجهی که همگی وی گویا
عشقست لکن این کمینه نشنیده وبعضی صوفیه وجودیه لفظ
عشق را اطلاق کرده اند بر وجود مطلق که حقیقتیست منزه از تعین
ومراد ایشان از آنحضرت سبحانه تعالی که چون که در همه مراتب مظاهر
تجلی نموده واو عاشقست بذات خود ودرین مقام عشق وعاشق و
معشوق یکی باشد چنانکه حکما در علم باری تعالی بذات خود گفته اند
که علم وعالم ومعلوم یکیست وتغایر بحسب اعتبارات نه بحسب
ذات ومراد از عشق در استعمال عموم الناس محبت مفرطاست واین
از قبیل عرضیات ومحتاجست بمحل واو معلول اول نتواند بود واز
صاحب شریعت صلی الله علیه وآله در باب مخلوق اول سه عبارت
مرویست یکی اول ما خلق الله العقل دوم اول ما خلق الله القلم سیم

اول



اول ما خلق الله نوری وارباب تاویل گفته اند که مراد ازین سه عبارت یک چیزست
زیرا که آن جوهر مجرد که گفته شد از آنجهت که ذات خود را ومبدء خود را
تعقل کند واو را عقل گویند واز آنجهت که نقوش علوم وسایر مصنوعات
بتوسط اوست او را قلم خوانند واز آنجهت که کمالات حضرت رسالت
پرتو آنجوهرست ویرا نور محمدی نامند واصحاب ظاهر این تاویل را قبول
نداشته میگویند مراد آنست که اولین قلمی قلمیست که بفرمان باری تعالی
قدر را نوشت واولین عقلی عقلیست که جناب سبحانه عز شانه
ویرا باقبال وادبار مامور داشته وی بامتثال آن مخصوص باعزاز
واکرام گردید واولین انوار نور مقدس محمدیست صلوات الله علیه
وآله جواب سؤال سیم در ترکیب روح با جسد ومفارقت و آنکه بر چه
وجه بوده وچه خواهد بود بیشتر اصحاب برآنند که عالم دو نوعست یکی
عالم مکانی که آنرا عالم شهادت وعالم صورت وخلق خوانند واین
عالم اجسام واعراضست وقابل اشارت حسی ودر وجود این عالم بحثی
نیست دوم عالم لامکانی که آنرا عالم غیب وعالم معنی وامر نامند واین
عالم مجرداتست وقابل اشاره حسی نه وملائکه مقرب که آنرا ملاء
اعلی گویند وحکما عقول خوانند وفرشتکان سماوی وارواح
بشری که آنرا حکماء نفوس ناطقه نامند ازین عالمند ودر وجود این
عالم خلافست چه اکثر متکلمان عالم لامکانی را انکار کرده و میگویند

۴۳ که همه فرشتگان و ارواح انسانی از قبیل جسم و جسمانیند لکن این قول
مرجوحست و بر قول محققان متشرعه و حکما جسد آدمی مرکب از عناصر اربعه
و دو عنصر سفلی در او غالب و لهذا این دو عنصر در قرآن مصرح هست
و آن دو دیگر بلفظ حماء مسنون و کالفخار رمز بوده و روح آدمی لامکانیست
پس در بدن نباشد لکن و یرا تعلق ببدن که تعلق العاشق بالمعشوق
بنا بر آنکه کمالات روح و لذات وی موقوفست بر تصرف بدن و استعمال
حواس ظاهره و باطنه و چون روح در غایت لطافت و نفاست و بدن — روح ء
در غایت کثافت و ظلمت و تعلق میان ایشان بعید بود باری سبحانه
بحکمت و اسباب تقدیر بیافرید از اخلاط بدن بخار لطیف که آنرا اطباء
روح حیوانی خوانند و بعروق و شرائین در همه بدن ساریست و روح
انسانی اول تعلق با آن بخار لطیف گرفته بواسطهٔ وی متعلق و متصرف
در مجموع شد و چون سنگ مقناطیس بواسطهٔ خاصیت جسمانی
در آهن تصرف میکند و بجانب خود میکشد دور نباشد که روح انسانی — ۶
بواسطهٔ خاصیت روحانی در بدن تصرف کند اگرچه در بدن نباشد
و مراد از ترکیب روح با بدن همین تعلقست نه امتزاج و اختلاط
مشابه آمیزش عنصرین سفلین و بر قول محققان هرگاه بدن آدمی را
در رحم مزاجی حاصل شود مناسب روح انسانی از روح اعظم
فیاض حقیقی که ذات مقدس حق است بتوسط عقول حادث شود متعلق
ببدن

۴۴ وچون مراتب امزجه در اعتدال نوع انسانی متفاوتست ازین جهت ارواح فایضه
بحسب صفا و نورانیت و ذکا و فطنت متفاوت باشد پس روح آدمی پیش
از خلقت جسد موجود نباشد و آیهٔ و انشاناه خلقا آخر مشعرست بر این
معنی و اگرچه صورتیست و هرگاه امتزاج از صلاحیت تعلق خارج شود
آن تعلق نیز منقطع گردد و مفارقت روح از جسد عبارتست از انقطاع
آن تعلق نیز منقطع گردد پس مفارقت روح و مفارقت با جسد نه بطریق
جسمانیات باشد که از جائی بجائی روند بلکه مقاربت و مفارقت بینهما
امریست معنوی لکن قوت وهمی انسانی که شیطان داخلیست و تابع حواس
ظاهره امثال این امور معنویهٔ معقوله را منکر میشود و ازین جهت
قبول معقولات عند الوهم متعذر است و قلوب سلیمه بواسطهٔ
تشویشات وهمی دائما در اضطراب و تسخیر آن غیر میسور مگر بلطف خود دستگیری کند
که بکثرت ریاضات و توجهات گرد آن وهمی از دل زایل شود و ما بکثرت
ملازمت معقولات و اطلاع بر اکاذیب وهمی بر نهجی که در کتب قوم مسطورست
انشاء الله اشارتی بآن خواهیم آمد و آنچه عقیدهٔ جمعی از حکماء اشراقست
در قدم ارواح و تعلقات آنها از ابدان و بابدان بطریق تناسخ مذهب
غیر حق و مستردلست و بطلان آن ببراهین و حجج مبین جواب سؤال چهارم
در ثواب و عقاب مجموع علما از متشرعه و غیر ایشان متفق اند در آنکه
روح آدمی بعد از مفارقت بدن باقی است و او را ثواب و عقابی هست
و درین معنی خلافی نکرده الا الاشقر ذمته قلیلی که خالی از تحقیق

۴۵ و تدقیق بوده و ملتفت الیهما نیستند و بیان ثواب و عقاب جسمانی بر وجهی
که در کتب مذکور بود و لسان شرع بدان ناطقست ظاهر خواهد بود اما ثواب
و عقاب روحانی که پیش صوفیه و حکما ثابت است بیانش آنکه ثواب
لذتی و بهجتی و شادی و راحتیست مر روح را و عقاب الم و محنت و غم
و حسرتیست مر او را و هرگاه روح آدمی در زمان تعلق مبدا و معاد
خود را بآن مقدار که در استعداد اوست شناخت و اعمال پسندیده
و اخلاق مرضیه حاصل کرد و از کدورات صفت بشریت دور گشت
آن روح بکمال علمی و عملی آراسته شده از نقصانات خلاصی یافت پس
چون تعلق وی از بدن منقطع شود و روح بذات خود پردازد و خود را
منصف بکمالات یابد و آن علم الیقین که بمبدا و معاد داشت در
زمان تعلق بعین الیقین مبدل شود و حضرت مبدا حقیقی را که نور — تعلق ء
الانوارست با سایر مجردات نورانی که فرشتگان مقربند مشاهده
کند او را سروری و ابتهاجی حاصل شود که در وصف نگنجد و
ما لا عین رات و لا اذن سمعت بظهور پیوندد و آن اخلاق
و صفات حمیدهٔ او در لباس حور و قصور و ولدان و سایر نعمتهای
بهشتی که در شرع وارد است بروی هویدا گردد و بعضی از مرتاضان
که تعلقشان ببدن ضعیف شود بر توی از آن لذات درین جهان
برایشان رسد و عبارت ایشان از تقریر کنه آن عاجز آید و دانستن این
مقامات بطریق ذوق و وجدان میسر شود و طریق بحث را درین جا
زیاده

۴۶ زیاده نصیبی نباشد و لذت عاشق را از شمایل معشوق صوری بآن
لذات روحانی اندک مناسبتی باشد و پوشیده نیست که هرگاه حسن
و جمال معشوق مجازی زیاده بود الا لذت عجب از مشاهدهٔ وی مضاعف
گردد و ازین جا معلوم شود که چون جمال معشوق حقیقی بغایت
فرح و لذت در مشاهدهٔ آن بینهایت باشد و شکی نیست که مراتب ارواح
در معرفت مبدا آثار ارواح بمرتبهٔ لذت خود برسند این رسیدن
هر کس بمرتبه و منزل روحانی خود بحسب علم و عمل و آیهٔ و للآخرة — سعادت کمالات علمی و عملی محصور نیست
اکبر درجات و اکبر تفضیلا اشارتست باختلاف این مراتب و اگر — پس ازین جهت لذات
روح آدمی در زمان تعلق اعتقادات باطله و اخلاق ناپسندیده حاصل — روحانی در مراتب
کرده بکدورات صفات بشریه مکدر شد بعد از مفارقت بدن از — بسیار باشد و هریک
درگاه عزت صمدیت محجوب و در ظلمات اوصاف بشریت که نقصانات
روحند مبتلا و متالم گردد و از جهت فوت لذات حسی که بآن معتاد
بوده است متحسر باشد و طالب آن بود و در دنیا بدو آن اخلاق و صفات
رذیلهٔ او در کسوت مار و عقرب و آتش سوزان و سایر عقوبات که در
شریعت مذکورست بروی ظهور کند و چون روح در غایت لطافت
الم و محنت و عقوبت وی در غایت شدت بود و از آلام و عقوبات
جسمانی فایقت مراتب عقوبت روحانی بحسب مراتب نقصانات — زیاده بود چنانکه
و تعلقات بلذات جسمانی متفاوت باشد و هریک از ارواح ناقصه — لذات روحانی بلذات جسمانی ء

۶۷ بمنزل وعقوبت خود برسیند برآن قیاس که ارواح کامله ناجیه بمراتب عالیات
رسیده اند جواب سؤال پنجم درباب فرشته جمهور متشرعه گفته اند که
فرشتگان اجسام اند لطیف چنانکه اشاره رفت و ایشان
اجنحه باشد چنانچه ظاهر قرآن دلالت نماید آیة الحمد لله فاطر السموات
والارض جاعل الملائکة رسلا اولی اجنحة مثنی وثلاث ورباع
وانکه گویند ملك بطرفة العین هزار ساله راه رود و از قدرت باری
عجیب نیست که مخلوقی را چنین توانائی دهد چه اصحاب علم هیأت گویند
که بقدر زمانی که آدمی بلفظ واحد تلفظ نماید فلك اعظم یکهزار و
هفتصد و سی و دو فرسنگ قطع کند اگرچه سخن اول غریب تر نماید
نمایت این نیز غریب است و کسانی که ملائکه را امکانی خوانند بی
حرکت و تغیر مکان ایشان را در اشیا بامر باری موثر و مصدر افعال
عجیبه و غریبه دانند چه حرکت و تغیر مکان از لوازم اجسام بود و در
مجردات متصور نه و گویند که امثال این عبارات که ملك هزار سال
راه رود اشارتست بقوت و توانائی ایشان بر افعال بدیعه مستغربه
و از قبیل تصویر معقولاتست در لباس محسوسات تا در افهام
متمکن و روشن گردد و بمثابه آنست که گویند از ملك بفرمان باری فعلی
صادر شود که از کثرت در غرابت چنان بود که در طرفة العین هزار ساله راه
رود و چون فهم انسانی در تصور وجود مجردات لامکانی و توانائی

ایشان

۶۸ ایشان بر افعال عجیبه عاجزاست و لهذا برای دفع آن شك حکما تقریری کرده اند تصور
براین وجه که آن سوزن که بمقناطیس آویخته است آویخته شود خاصیت
وی گیرد و از او بسوزن دیگر بهرهٔ از خاصیت مزبور رسد و همچنین
به حیثیتی که سوزنهای بسیار هم آویخته شود و در عالم مجردات
دوری و حجاب متصور نباشد بخلاف جسمانیات پس جمیع مجردات
مقرب دائما جناب قدس نور الانوار را مشاهده کنند و از انوار صفات
آنحضرت تو دائما بایشان میرسید و بواسطهٔ آن پرتو افعال عجیبه
وغریبه را مصدر شوند و در آن صدور محتاج بحرکت و آلت نباشد
بلکه محض اراده کافی بود چنانکه در صدور افعال از واجب الوجود
اراده کافیست و چون جبرئیل از جملهٔ فرشتگان مقرب پیش جمهور
متشرعه اعم جسم باشد مانند دیگر فرشتگان و شکی نیست که جبرئیل
در مذهب ایشان بطریق رسالت و بعث جهة دعوت پیغمبر نبی
مرود زیراکه بجهة دعوت انبیاء علیه السلام مبعوث شد و اما رفتن
وی پیش پیغمبر نه باین طریق ظاهراً ممنوع نباشد و حکما گویند که جبرئیل
از عالم مجرداتست نه از عالم جسمانیات و او عبارتست از عقل عاشر
که عالم عناصر بامر خالق باو مفوضست و او را عقل فعال خوانند و هرگاه
بسبب حرکت افلاك و اوضاع کواکب در مادهٔ عناصر بسیطه و مرکبه استعداد
و قابلیت چیزی پیدا شود از عقل فعال آنچیز بروی فائض گردد

۶۹ و وحی انبیاء و تعلیم ایشان و افاضهٔ کمالات بر ایشان غالبا بتوسط این
عقل باشد بر انفصال معنوی میان ارواح انبیا و این ملك مقرب واشا
اعلم بحقایق الامور جواب سؤال ششم در میان مردم مشهور و معتادست که
چون کار نیکو و فایده مند از ایشان صادر شود منسوب بوسوسهٔ
شیطان کرده و بر او لعنت کنند و در ظاهر شریعت وارد است که شیطان را
از آتش آفریده و او را در آدمی تصرف بطریق وسوسه و اغوا باشد
و این معنی مخالف اعتقاد متشرعه نیست زیراکه افعال اختیاری آدمی
خالق و موجد آدمیانند یعنی باری سبحانه در آدمی قدرت آفرید و
زمام اختیار باو داد تا باختیار خود افعال اختیاریه خود را مصدر گردد
و برین مذهب شاید که باری سبحانه مخلوقی از آتش بیافریند و وی را قدرت
دهد بر وسوسه و اغوا و زمام اختیار بدست وی دهد تا در انسان
بدان شان تصرف نماید و اقتضای فعلی باشد صادر از آن مخلوق باختیار
وی چنانکه فعل اختیاری عباد صادر است از عباد باختیار ایشان
و اشاعره گویند که افعال اختیاریه عباد و اختیار ایشان مجموع آفریدهٔ
خداست و ایشان محل و قابل افعال و اختیارند و از این جهة محل فعل
و اختیار را نسبت بایشان نمایند پس بر این مذهب نیز می شاید که حال
شیطان بدین وجه باشد و آن فعل و تصرف که از وی در آدمی پدید
آید بحقیقت مخلوق باری باشد و شیطان مظهر آن افعال بود و آدمی

جهة

۷) آن را بتوفیق الهی نسبت کنند و بیم شکر گذارند و اگر کارهای ناپسندیده ظاهر شود ...
۷۱) معتزله گویند ...

۷۰ جهة آن فعل و تصرف که از وی در آدمی بدید آید بحقیقت مخلوق باری
باو منسوب باشد چنانکه آدمی مظهر و محل خودست و این افعال بوی
منسوب و اگرچه بحقیقت مخلوق باری تعالی ذکره است سخن بطریق
متشرعه و اصحاب چنین گویند که شیطان و ابلیس عبارت از قوت و
همتی که تابع حواس و محسوساتست و عالم معقولات را منکر و آدمی
دائما بجانب لذات حسی و مشتهیات جسمانی کشد و با قوت عقلی
در محاربت و منازعت و هرگاه که روح متوجه حضرت ربوبیت شود
ابلیس وهم از برای آنحضرت مکان و جهت و مقدار طلبد و عقل بورود
کند و آنچه در شرع وارد است که همه فرشتگان آدم را سجده کردند الا
ابلیس اشارتست بآنکه همه قوای جسمانی که ملائکهٔ ارضی اند مطیع و منقاد
روح آدمی شدند الا قوت وهمی که فرمان بردار و حواله کردن نتهد و حکم عقل را
مسلم ندارد و گاه گاه بر عقل غلبه کند چنانکه در ظلمت لیل اگر شخصی در
خانهٔ تنها با میتی باشد عقل گوید که جمادست و از جماد نباید ترسید
و هم گوید این سخن درستست لکن از میت بباید ترسید و چندان ترس بر
آن شخص افکند که او را تحمل نماند و شاید که از کثرت ترس انحراف مزاج
حاصل آید و بواسطهٔ آنکه وهم را که قوت جسمانی در بدن انسان تصرف
قوی و مراتب بسیار کرده اند چه هیچ جسم را از اجسام مرکبه و عناصر
بسیطه آن تاثیر نیست که آتش راست جواب سؤال هفتم در میان مردم

تأویل ...

مشهود و معتاد است که چون کار نیکو و نادره مثل از ایشان صادر شود آن را
بتوفیق الهی نسبت کنند و شکر گزارند و اگر کارهای ناپسندیده
ظاهر شود منسوب جواب سؤال هفتم در معراج رسول صلّی علیه و آله
جمهور امت از سلف و خلف گفته‌اند که عروج بمدارج قدس آنحضرت
بجسم بوده و طایفه بران رفته‌اند که بروح بود و مؤید این قول است آنکه
در روایتی آمده است که و هو نایم و در روایت دیگر بینا انا عند البیت
بین النایم و الیقضان و اهل حدیث گویند که معراج دو بار بوده یکی
بروح در خواب قبل از بعث و دیگری در بیداری بعد از بعث و در
احادیث صحیحه مشهوره ذکر براق و جبرئیل هست لکن هیچ یک از
تندی کردن براق و مدد کردن جبرئیل و باز ماندن براق بر سیدن
آسمان هفتم و باز ماندن جبرئیل نزدیک رفرف در آن احادیث مذکور
نیست و اگرچه بعضی روایات ضعیفه موجودات و بر تقدیری که این امور
نیز بصحت پیوند در تفسیر قضیهٔ معراج جسمانی در بیداری چنانکه
پیش اهل ظاهر است آنست که تندی براق دلیل است بر آنکه دیگری بر او
ننشسته بلکه این مرکب خاصهٔ آنحضرت شده و مدد جبرئیل مشعر
بر آنکه ملکی چنین با وجود کمالات جبیا در خدمتکاری مستقدم رسالت پناه
چه معتاد آنست که سلاطین داد و حسن که مرکب انقیاد شمایند مدد خدّام
کنند و این حکم بر مذهب اهل سنت و امامیه ظاهر است چه بعقیدهٔ





ایشان انبیا افضل از ملائکه باشند و تقریر مذهب معتزله آنکه چون
پادشاه شخصی را اعزاز و اکرام نماید یکی از مقربان از فرستد که بوسیلهٔ لوازم
و بر اسوار نمایند اگرچه مرتبهٔ آن مقرب زیاده باشد و بر هر دو مذهب
چون جبرئیل عنزلی برسد از برای وی مقرر است بحکم پادشاه حقیقی
ناچار است باید چنانکه شخص مقرب عنزل که وی از ملک مجازی مقرر
شده برسد توقف نماید و آن شخص از او گذرد بپادشاه رسد و ملازمت
بما قوا ایجمیه باشد که قوت صعود و استعلا بر آسمان هفتم نباشد و تاویل
معراج روحانی در حالت نوم که موافق طریقه حکمات مبنی بر مقدمه
مشهوره که امور معنویه در خواب بصور محسوسات مصور شوند
چنانکه علم و دین بصور این مثلاً چون این مقدمه معلوم شد هیچ
شبهه نیست در آنکه روح انسانی در معرفت ربانی و حقایق اشیاء
محتاجست بحواس ظاهره و باطنه و این مجموع بمنزله مرکبی که او را
بمقصد رسانند و تسخیر این حواس بر وجهی که معین وی باشند
در ادراک مقصود میسر نگردد الا بمعاونت ملکی که متصرف در عالم عناصر
داشته باشد و افاضه و تکمیل ارواح جزئی بحکم خالق کل مفوض
باو و معبر بعقل فعال که در لسان شرع جبرئیل گویند پس از این
جهة حواس مسخره که وسیله وصول بمطلوب حقیقی در صورت
مرکب پسندیده بروح مقدس آنحضرت جلوه ظهور کرد و چون طبیعت



حواس آنست که بجانب محسوسات مایل و از معرفت حقایق اشیا و وصول
بعالم ارواح مجرده و تقرب جناب صمدیت مانع شوند یعنی معقول
در لباس تندی مرکب بر آن روح قدس ظاهر شد و چون تسخیر
حواس بمعاونت معنوی جبرئیل بود یعنی پیش روح مبارک کسوت
مددهستی که در رکوب میباشد پوشید و باز ماندن براق بر وصول
سماء سابعه صورت آنمعنی باشد که حواس که قوای جسمانی عنصریند
اگرچه آلت و معاون و مرکب روحند در وصول بمطلوب و مقصود لکن
معاونتشان منتهی شود و بعد از تنامی معاونت حواس کمالات
فایضه بروح محض موهبت باشد و سعی را در آن مدخلی نه و انتهای
معاونت حواس بآسمان هفتم اشارتست بآنکه تاثیر سبعه سیاره
در عالم عناصر و استعداد ماده آن بسیار ظاهرست بخلاف کواکب
ثوابت که حال ایشان بر این وجه نیست لاجرم قوای جسمانی که مولود
عنصریند و تعلق بسیارات دارند تا فلک زحل بیش معاونت
نتوانند کرد و اما قصه رفرف اخضر که صنوبری بر صنوبر آفتاب
به پیش نمودی و آنحضرت در آنجا بر داشته شده بعرش رسید
و عجایب بینهایت مشاهده کرد تاویل وی چنین کرده‌اند که چون
در آسمان هفتم معاونت حواس نماند و طرق و سعی در نوردیده
شده جذبه که مخصوص موهبت بود رسید و آن روح قدسی را بجانب





اعلا کشید بجوهرین و آسان ترین وجهی پس از جذبة الجذبه الهی که امر معنویست
در صورت آنچنان سریری که در غایت زینت است نزدیک روح مصور گشت
و باز ماندن جبرئیل در این مقام ظاهرست بر مذهب حکمی که بر آن رفته‌اند که
که کمال آدمی اگرچه تدریجی و کیفیت میشاید که زیاده شود بر کمال فرشته
با آنکه دفعی و جبلیست و تدریجی که فرشتگان مقرب را در کمال معرفت
نایدند بر انسان دانند گویند که رسول فرمود که در رفرف سبز گاه بالا
بردی چنانکه گویا مرا میبراند و گاه فرود آوردی بنحوی که گمان بردمی
که از بالا فرو میافتم و این حالت اشارتست که آدمی را در کمال ترقی
و تنزل میباشد و کمال ملک مقرب ثابت است بی تغیر بزیاده و نقصان
پس جبرئیل در مثل این حالت مصاحب نباشد جواب سؤال هشتم در صراط
و سؤال و میزان الی آخره اکثر طوایف متشرعه این امور را حمل بظاهر
کرده‌اند و گویند صراط جسریست بر روی دوزخ باریکتر از موی و تیزتر از شمشیر
که بر آنجا باید گذشت و سؤال پرسیدن فرشتگان باشد بفرمان باری
اعمال بنده که نزد او اثبات کردن بر ایشان آن اعمال را که در نامها نوشته اند
و میزان ترازوییست که سنجیده شود بآن اعمال و طایفه از متشرعه
گفته‌اند که مراد از میزان رعایت عدلست در جزای اعمال بر وجهی
که تفاوت واقع نشود و حکما بطریق تاویل گویند که در حکمت
عملی مقرر شده که آدمی را سه قوتست یکی قوت نطقی برای ادراک اشیاء

نامنده

75 رند بدین و آنرا نفس ملکی خوانند دوم قوت شهوی از برای جذب ملایم و
آنرا نفس حیوانی خوانند سیم قوت غضبی برای دفع ناملایم و آنرا نفس
سبعی دانند و هر یک ازین قوا را در افعال خود سه مرتبه باشد بنحویکه
در کتب مشروحست افراط و تفریط و توسط و طرفین مذموم‌اند
و طریقهٔ وسط پسندیده چنانکه بهیچ وجه مایل نبوده در حاق وسط
باشد و رعایت این حالت در غایت صعوبت است و بمرتبهٔ آن که
گویند بچنان جسری متمثل بود که وصف کرده شد و جمعی از صوفیه
گفته‌اند که صراط استقامت در اقوال و افعال و احوال و مآل
این عبارت راجعست بآنچه گفته شد و بالجمله تاویل صراط مشهور است
و تاویل سؤال چنین کنند که آثار اعمال نیک و بد از کبیره و صغیره در
روح ثابت است و هر یک را بحسب عمل لذتی یا المی باشد و حال هر یک
بروی روشن و دفع متصور نه پس همچنانست که اعمال ویرا یک یک
در نامه نوشته و براو عرض کرده و پرسیده و اثبات نموده باشند
بر وجهی که تفصی از آن نتواند کرد و تاویل میزان همانست که نموده
شد و در قرآن مذکور است که دوزخ را هفت در است و هر دری ا
طایفه‌ای را از آن در بدوزخ در آیند و مشهور است که بهشت را هشت
در است ارباب تاویل درین ابواب گویند که حواس مدرکه در
پنجم ظاهر پنج است چنانکه معلوم است و در باطن دو و سه دیگر از باطن
مدرک نیست بلکه معاون آن در اند بحفظ یا بتصرف و هر یک ازین
حواس

76 حواس سبعه ظاهره و باطنه آدمی را بجانب محسوسات و لذات حسیه کشد
پس هرگاه که ایشان عقل را مسخر خود کرده‌اند تا باین عالم جسمانی
و لذات فانیه وی انس گیرد و از عالم ارواح مجردات غافل شود لاشک
هر یک ازین هفت مدرک دری باشد بسوی جحیم و مستلزم عذاب الیم
اللهم خلصنا منه و هرگاه بتوفیق باری سبحانه عقل این حواس سبعه
را مسخر کرداند و در تحصیل کمالات علمی و عملی بر نهج صواب استعمال
نماید هر آینه سبعه مزبوره با انضمام عقل هشت در بهشت باشد که
آدمی را در مقامات نشاندن بلذات روحانی رساند اللهم ارزقنا
و تاویل عدد طبقات بهشت و دوزخ چنین کرده‌اند که عناصر بسیطه
بجمادات و مرکبات عناصریه و عدد افلاکند پس هر روح که از عالم
عناصر که عالم سفلیست درنگذشت و ترقی بعالم افلاک که عالم علویست
نکرد و درین عنصریات هفتگانه سفلی که بمنزله درکاتند گرفتار شد
و فرو ماند آن روح در طبقه باشد از طبقات سبعه جحیم و هر که عروج بعالم
علوی کرد و از طبقه از طبقات ثمانیه سموات مستعلی شد هر آینه
در طبقه باشد از طبقات جنان زیرا که عرش عبارت از فلک اعظم
و سقف جنت است و این معنی در حدیث آمده و اگر کسی را هادی
توفیق معین کردد که از قطع تعلق بروی مستعلی شود از عالم علوی و
سفلی گذشته باشد و در عالم ارواح و مجردات که بحسب معنی و شرف

77 و شرف فوق جسمانیاتند در آمده و لذات وی در آنحالت از نور انوار و سایر
مجردات مقرب باشد و آن لذات زیاده از نعیم جنت و لذات وی بود
پس اگر کسی را مرتبه باشد فوق طبقات بهشت و قد اشاره بقوله سبحانه
فلا تعلم نفس ما اخفی لهم من قرة اعین الی آخره اللهم اما اعراف بنزد اهل
ظاهر عبارتست از بلندیهائی که بر بالای سوریست که در میان بهشت و دوزخ
واقعست و بانجا جماعتی باشند که عمل ایشان ناقص بوده است تا وقتیکه ایشان را
اجازت دخول جنت شود و اصحاب تاویل گویند که ارواح متصفه بفضایل
علمی و عملی در طبقات جنان باشند یا در مرتبه فوق آن طبقات کما مر
و ارواح متصفه برذایل عقاید و اعمال گرفتار دوزخ باشند بالاسفل
السافلین و ارواحی که از فضایل و رذایل خالی‌اند ایشان را نه لذت بهشت
باشد و نه عقوبت دوزخ پس این ارواح در مرتبه باشند بین الجنة و
النار که آن مرتبه تعبیر باعراف شده خاتمه در وصیت مشایخ احکام شرع
بافهام خواص و عوام میرسد و همه را از آن منفعتی حاصل و ظاهر را و
تنبیه تعمیم آن احکام موجب رفعت مقامات دنیا و علو درجات عقبی
و نیکنامی هر دو سرا میگردد و احوال طریقت را خواص فهم نموده بآن
منتفع شوند و بیشتر عوام از قصور فهم آنرا منکر شوند اولی چنان نماید
که سخنان طریقت در لباس شریعت جلوه پذیرد تا هر کس از آنجا حظ
خود بردارد و هیچ یک را مضرتی نباشد و اما حقیقت که محض وحدت
در عبادت نگنجد و میزان تفکر و تعقل و تصور در نگنجد و هر که متوجه
اثبات

اثبات توحید کرد را اثبات خود نموده و درین عین تعدد لازم آید پس محض
توحید نباشد چنانکه مشهور است وح سخن در توحید حقیقی مستر
نشود و مثل آنکه خواهد اثبات آن نماید چنان باشد که در سراب بیابان
حقیقت آب حیوان را روشن میکرده باشد و این خیالی فاسد و تصوری باطل
بود و مقصود از رموز اکابر دین و واصلان راه یقین در باب توحید
تشویق طالبانست نه بیان حقیقت آن و دریافتن مرتبه حقیقت
بر وجه استقرار در دار آخرت میسر شود ولکن درین حیات بعضی از
اصحاب ریاضت را که از بدن بکلی متخلی شده باشد لمعه از مراتب حقیقت
چون برق خاطف ظهور کند و اشارات
ایشان بتوحید از آنجا ناشی
گردد والله الموفق
للصواب و الیه
المرجع و المآب

تم

**یقول اقل الانام بهاء الدین محمد العاملی عفی عنه**

ایها الاصحاب الکرام و الاخوان العظام ان لی جلیسا اجالسه متی شئت بفراغی الطلب صحبتی
الاتفاق واصفی الخلیل مشهور بین الانام مقبول بین الخاص والعام مصاحب لا یعرف النفاق
وخادم لا یحتاج الی الانفاق ومعلم لا یطلب اجرة علی التعلیم ولا یتوقع التواضع والتعظیم لباسه
من الجلود لیس بمتکبر ولا حسود باق فی سن الشباب مع تطاول الازمان مقبول القول فی جمیع
الملل والادیان اسمه واحد لماته ثانی لاحاد والعشرات اخره نصف ثلثه ومن قطعه

بسم الله الرحمن الرحيم

وبه نستعين الكلام

اما بعد الحمد والصلوة فيقول احوج الخلق الى رحمة ربه الغني محمد المشتهر ببهاء الدين العاملي عفى الله عنه لا يخفى عليكم ايها الاخلاء العظام والاحباب الكرام المختصون من الله سبحانه بالافهام الوقادة والاذهان النقادة انه قد يعرض للبال في بعض الحال ملال يمنع من مطالعة العلوم الدينية وكلال يردع عن مزاولة لاعمال الاخروية فيضطر الانسان الى ترطيب الدماغ بلطايف الملاعبات وترويح الروح بظرايف المطايبات تشحيذا للخاطر المحزون تنشيطا للقلب المسجون وحقيق بمن تراكمت

عليه

٨٠ عليه افواج الهموم وتلاطمت لديه امواج الغموم ان يتشاغل بمذاكرة اخوان الصفا ومفاكهة خلان الوفا وان يخوض معهم في ايراد النكت الرايقة والنوادر الفايقة راحة للافكار المختلة وازاحة للانظار الكلّة وقد اقتضى الحال لفرط الملال وتوزع البال ان اخوض مع الاحباء من اولي الالباب فيما يقتضي النشاط ويوجب الانبساط فاطلقت عنان القلم في هذا المضمار ورخصت له ان يجري فيه نصف الساعة من النهار فاطلب في المقال مع ضيق المجال وسلك سبيل اللغاز والتعمية وقال يا اصحاب الفطنة القوية والفطرة المستقيمة والطبيعة الالمعية والروية اللوذعية اخبروني عن اسم كتاب بعضه من الحروف النورانية واكثره من الحروف الزيادة وباحد نصفيه يكمل الرجل وبالنصف الاخر الشماده ثانيه قابل لانواع النقط واوله لا يقبل الا واحدة

فقط ثاني اوله بالكل معروف ومتلو ثانيه بالاستحداث موصوف مضعفه لوسطيه كمال شعودي ومضعف اخره لثالثه كمال ظهوري التحسين من مقارنة طرفيه معلوم والتحريك من معاكسة ذلك مفهوم ثاني كل حرف منه بهيولانيته الحروف الشمور وهو فيما بينهما بالقطبية مذكور ان اعطى اول حلية الثانية فساويا في العدد وان انعكست العطية زاد التفاضل بينهما عن الحد ثالثه اسم فاعل رابعه من اسماء الانفال وكلاهما من اسماء العدد الموصوف بالكمال ان ضربت اعظم وسطيه في مجموعهما حصل عدد الافلاك الحوية مجدد الجهات وان نقصت من مربع الرابع عقم الضروب الشكل الثالث بقي عدد القضايا الموجهات احد نصفيه فرد يعادل

عدد

٨٢ عدد العقول وهذا مما لا ريب فيه وان كان عجب الظاهر واول القبح الكذوب ومضروب صدره في ضعف عجزه يعادل عرضا يتحقق فيه معكوس الطلوع والغروب اذ اضفت ثانيه الى ضعف ثالثه ساوى الحروف المهموسة وان طرحت منه مكعب ثانيه عادل المنازل المنحوسة حرفان منه متفادقان هما يعادلان طبقات العين وحرفان متعانقان يساويان اركان حساب الخطائين مكرر نصفه في الضروب الموسيقي معدود فان قلبته فهو طائر معدود ان زدت على مربع اوله جملة الانف ثمانية مكعب عادل عظام بدون لانسان وان نقصت من مكعب

٨٣
ثالثه مضعف اوله بقي دية كل مقاديم الاسنان نصفه
يساوى ما تجب فيه الزكوات وثلثه يعادل ما
تحصل به الذكاة مضعف اقله بعدد انواع الجياد
مكعب اخرى التكبيرات فى فرايض الليل والنهار
مضروبه فى طرفه يساوي فريضه اب و
ثلث نبات ومضروب وسطيه فى ثانيهما كفريضه
الاخوة العشرة والثمانيه مع ست زوجات ان
اضفت اخره الى اوله ساوى احوال المسنداليه
وان جمعت ثانيه مع ثالثه عادل عدد من يحجب فى
الشرع عليه وان ضعفت ربعه ساوي كل المجازات
وان

٨٤
وان زدت على ربع ثالثه نصفه عادل عاقلات المجازات وان
نقصت من ربع
اوله خمس اخره بقى عدد صور الكواكب
المرصوده وان زدت ثانيه على طرفه حصل عدد
الشيء من العروق المفصوده مجموع اجزائه
يساوي عدد مقادير النبضات وثلث اوليه
عدد الاجناس العاليه للحميات ان ضممت
الى طرفيه ربع بعضه ساوى بعض الاعداد
التامه وان زدت عليهما وسطيه عادل الوف
العوالم كما اشتهر على السنه العامه شكله

٨٥
شكل العطية بين الاشكال الرمليه وان نصفت ثالثه
لم تكذب القضيه ان زدت على مضعف اخره مسطح
مسطح طرفيه ساوي رقوم المربع الميمون وعادل
اربعا ساوي فيه الظل الشاخص انما يكون مهمل
اوله رمز الى ما يوجب للثلج الاستفال ومجمعه
الى ما هو فى زراعة الذهب كثير الاستعمال
ان نقصت من اخره نصف ثانيه ساوى الباقى
انواع الترجيح وعادل عدد الادلة الشرعيه
على مذهب الصحيح فى بعض حروفه اشعار بعدد

٨٦
المخصصات الموصولات وفى كل من نصفيه ايماء
الى برهان الزوج والفرد على امتناع تسلسل العلل
والمعلولات ان نقصت من مسطح طرفيه ثانى مباينه
ساوى عرض بلد يساوى غايه ارتفاع اول الجدي فيه
بعض حروفه يشير بشكله الى البرهان السلمى على تناهى
الابعاد وان جعلت زاويه قايمه دل على ما
فوق المراد وان فرضت خروج ضلعها
العالى الى غير النهايه ومن طرف الثالث

٩٧ اخره مثله مقاطعا له متحركا عليه ثم الدليل على

ذلك المطلب بطريق لم يسبقنا احد اليه وان

انطبقت على مركز العالم دلت على ان التباعد بين

الرؤوس ازيد من التباعد بين الاقدام وان قسمنا

وجعلت كلا من ضلعيها عددا فردا اوست الى

الى الاستدلال على نفي الجزء بشكل العروس وامكن



اثبات ذلك البرهان اللي الغير المانوس وان زاد

كل منهما على غاية لانفراج

ونقارنت

ونقارنت اجزاء وهما بالاتصال امكن ايضا اثبات ذلك ٩٨

بدليل خطر لنا بالبال وان جعلنا نصف قائمة حصلت

لاشاره الى بعض براهين استعلام مرتفعات وان

ماتريد معرفته بعد عنك منتهيا ضلعيها الا

على الى بصرك حصل الطريق معرفة عروض الانهار

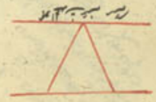
وساير الابعاد المتعرات وان اوترها نصف قطر

الارض وبينها وبين مركز الشمس على الافق تماس

ظهر عليك ان بعد الشمس عنا وهي عليه ازيد بكثير

منه حال كونها على سمت الراس ولاح لديك ان

٨٩ تراكم البخار وهو الموجب للاحساس بما لا ينقضه القياس



وان وصلت بين ضلعيها بخط متوازى الاخر مماس لها

مخرج في الجهتين امكن اقامته ادلة عديدة على مساواة

زوايا كل مثلث لقائمتين وفيه حرف على صورة شكل

ان اخرجت قطريه الى نفى الجزء بوجه سنح لنا وهو لزوم



مفسدتين اعني تلاقي القطرين قبل الورود بالمركز على نقطتين

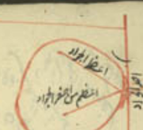
وان الصفت وتريه بقطره اشاره الى نفى الجزء بوجه

ما وجه المجيب منه قط وهو لزوم جواز كون قطر



الفلك الاعلى ثلثه اجزاء فقط وان ماس محيطا وسط

ثاني



ثاني الحروف اشعر بدليل المتكلمين على اثبات الجزء كما هو مشهور ٩٠

واومى على شبهة الفطرة من لزوم انفراج الحادة قبل

قيامها كما هو على الالسنة مذكور وان وازاه عظم منه

وتحرك حتى ماسه تبين لك غلط صاحب المواقف في تدد

غلط التتمات وتعجبت من موافقة المحقق الدواني في امثال

هذه التوهمات وان تحرك الداخل ضعف

المخارج حصلت لاشارة الى الاصل الكبيرة والصغيرة



الذي اخترعه سلطان المحققين ولم يسبقه اليه احد

من المتقدمين والمتاخرين وان ساويت بين وتري قوسي

91

منهما ظهر عليك ان سهم قوس الخارج اقصر فان الماس
جمع من الماء في اعلا المنارة اقل و في اسفلها اكثر وفيه
حوف ان فرضت خروج ذيله الى غير النهاية انتهى الى جهتان
اللتان هي في جهة اوجهتين وان اقمت على طرفيه
عمودا كعموده ووصلت بينها انتهى الى طريق وزن
لارض بذي العمودين وفيه حرف ان وصلت بين
عمودية المخرجين بخط يخرج الى الف فرسخ فماذا حصل
لك لاذعان بان مساحة ظفرك ازيد بكثير من مساحة
مثلث قاعدته سمرقند و راسه بغداد ونقتصر
على



92

على هذا القدر من لاطنا في ذكر اوصاف ذلك
الكتاب و العاقل يكفيه الاشارة والجاهل لا
ينفع بالف عبارة سنح لنا هذه الفرعة المشهد المقدس
الرضوي على ساكنه السلام سنه الف واحدى وعشرين
وتاريخ ذلك رضويه وهذا اسمه ايضا تمت

93

رساله قدريه سلطان الحكما نصير الحق والملة والدين الطوسي بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين والمحققين
الحمد لله رب العالمين الارباب ومسبب الاسباب ومفتح الابواب وملهم
الصواب ومسهل الامور الصعاب والصلوة على محمد المبعوث
بفصل الخطاب وعلى اله اولى الاحساب والانساب اما بعد
بحكم انكه بعضي برادران بر سبيل حسن الظن بحرر اين سواد بتصور انكه در
مباحث حكمت ريادتي دارد التماس اقتراح كردند كه انچه اورا روشن
شده است در مسئله جبر وقدر كه از جمله مسائل مشكله است كه ميان
اصناف خلق رايج شده واكثر افهام از وصول بتحقيق آن قاصر بر سبيل
تقرير وتفهيم نه بطريق جدل ونظر تحرير كند وتسويد اين اوراق اتفاق
افتاد وابتداء بتقرير مقدمات علمي كه دانستن اين مطلب بر بسيار
مطالب ديگر بي آن ممكن نباشد كرده شد وجمله در ده فصل مرتب كرده
شد اميد است كه ملتمس ايشان بانجاح رسيده باشد ان شاء الله وهو ولي
التوفيق فصل اول در حكايت مذاهب درين موضع واشارت بحجت
هر قومي فصل دويم در ذكر وجوب و امكان وامتناع واحكام هر يك
فصل سيم در ذكر اسباب وعلل واشارت بمعني جبر واختيار فصل چهارم
در انكه سبب تا موجب نبود مسبب از او صادر نشود فصل پنجم در كيفيت
استناد اتفاقيات بعلل بر طريق اجمال فصل ششم در بيان انكه وجوب
فعل از فاعل منافي اختيار او نباشد فصل هفتم در ذكر قوى وافعال انساني

در فرق

94

در فرق ميان انچه بي اختيار او بود وانچه باختيار او بود فصل هشتم
در بحث از قدرت وارادت وكيفيت صدور افعال اختياري
از هر دو فصل نهم در انچه حاصل مباحث است در بيان مطلوب وحل
بعضي شبهات فصل دهم در انكه اطلاق اختيار در اين معني بر باري
تعالى وتقدس چنانكه شايد نشايد اين است فهرست كتاب وبعد از اين بتقرير
معاني پردازيم بتوفيق الله وعونه فصل اول در حكايت مذاهب
درين موضع واشارت بحجت هر قومي بدانكه جبر يعني بر كار
داشتن است واز آن قدر اندازه وتقدير قومي كويند مردم را در هيچ
كار اختيار نيست و از ايشان بعضي كه غالب تر باشند كويند مردم را خود هيچ
اثر وفعل وكسب نيست و انچه نسبت باو كنند كه او كرد فعل باري
تعالى شانه وتقدس بود واو وكسب بنده است چه الله تعالى بايجاد آن
فعل بعم صفتي در بنده آفريند از آنقدرت خوانند وتحقيقات اين
اين سخن و سخن اول تفاوت جز در عبارت نيست از جهت انكه هر دو
قوم كويند لا موثر الا الله واين قوم را جبريان خوانند وبازاء ايشان
قومي كويند هرچه مدح وذم آن راجع با بنده است وبين دلقت بوشتم
نوشته بودم

## رساله فی بیان حقایق الصنایع الکلیة والجزئیة وبیان مراتبها فی الشرف والخسة والحث علی تحصیلها من مخترعات السید الاجل امام ابو القاسم قدس سره

بسم الله الرحمن الرحیم وبه نستعین

الحمد لله وبحول الله وبقوة الله تعالی وصلی الله علی النبی محمد وآله وبعد
غرض ازین رساله بیان صناعات ومنفعت صناعت واختلاف
صنایع در منافع که موجب اختلاف مراتب صناعاتست وتحریص بر اقتناء
صنایع هر کسی را لایق با استعداد او وتحذیر از صنایع کم نفع کم شرف
وبیان آنکه صنایع متناهیند بالفعل وغیر متناهیند بالقوه وبیان
آنکه غایت بعضی صناعات موضوع صناعت دیگر میشود تا منتهی شود
بصناعتی که غایتی ورای او نیست **در حد صناعت** باید که بیشتر حد
صناعت گفته شود که معرفت صناعت بوجه همه کس را حاصلست
که بفارسی در وی پیشه گویند وپیشتر از آنکه حد صناعت گفته شود
معنی مفردات حد را بیان کنیم که معرفت مفرد مقدمست بر معرفت
مرکب گوییم که قوت لفظ مشترکست معانی بسیار را ومراد ما اینجا از
قوت امریست مر شیء را که بآن امر آن شیء فاعل شود یا منفعل شود ومراد بفاعل
آنست که اثری ازو ظاهر شود وبمنفعل آنکه آن اثر را قبول کند [illegible]
ومنفعل متحد در موضوع عند ومختلف در حد ومراد بلفظ امعان
رسوخ وثبوتست ومراد بلفظ موضوع امریست مباین فاعل که فاعل
اثبات



اثبات امور ذاتیه او کند خواه در عمل چون موضوع نجار که چوبست و نجار
اثبات امور ذاتیه او کند که در بودن پنجره بودنست یا در علم مثل موضوعات
علوم که ظاهرند ومراد از فکر صحیح آنست که باشعور باشد ومنافی غرض نباشد
بلکه معاون باشد ومراد از غرض محدود الذات آنست که ابطال آن غرض
با آن غرض نسبت بفاعل یکی نباشد چون معرفت هر یک از مفردات حد صناعت
حاصل شد حد صناعت کنیم وگوییم الصناعة قوة فاعلة بامعان فی
موضوع مع فکر صحیح نحو غرض من الاغراض محدود الذات پس درین
حد قوت بمنزله جنسست که شامل قوت متعلم وعالمست وبلفظ فاعله
جدا شد از قوت متعلمان وبلفظ امعان جدا شد از قوتهای غیر راسخ
که آنرا احوال خوانند وبلفظ فی موضوع جدا شد از قوت ضحک وبکا که
در انسانند وموضوع مباین ندارند که غرض اثبات احوال ذاتی انسان
باشد وبلفظ مع فکر جدا شد از قوتهای طبیعی چون قوت آتش
بر احراق وبلفظ صحیح جدا شد از قوتهای مغالطی که منافی غرضهاست
وبلفظ نحو غرض من الاغراض محدود الذات جدا شد از قوتهای جدلی
که غرض محدود الذات ندارند چه طرفین مقابل نسبت بایشان علی السویه
که اگر خصم را غرض اثبات ایشانرا غرض سلبست واگر خصم را غرض
سلبست ایشانرا غرض ایجاب هذه حد ماهیة الصناعة وشرحها



والحمد لله واهب العقل والحیوة **باب** در منفعت صنایع ایزد جل
وعلا هر چه را با کمالات که او را در اول خلقت ممکن بود باو اعطا کرد
و او را بعد از خلق ممکن بود وآن کمالاتیست که بحرکت وشوق چیزی را حاصل
شود اسباب آن کمالات دوم را نیز خلق کرد وبقرآن باین دو مرتبه اشارت
کرده که والذی اعطی کل شیء خلقه ثم هدی ومبداء این کمالات
دوم طبیعت یا حس یا عقل یا قوی وهر یک در کتب مذکورات و
بعضی از موجودات هست که مبداء اول که دارد وبس وآن نباتست
وبعضی هست که مبدء اول ودوم جمع دارد وآن حیوانات غیر ناطق اند
وبعضی که هر سه مبداء که آن طبیعت وحس وعقلست جمع دارد وملاک
کار طبیعت وحس اولا برای نظام حال ذی حس وذی طبیعت واین
خصوص وجزئیت ومغایرت راست با کل که مرتبه طبیعتست وثانیا نظام
نوع ذی حس وذی طبیعت وثالثا نظام کل را واین بابی اجمالی عقلیست
که همه با کل یکیست واین کتاب نه جای دراز کشیدن این سخنانست
وملاک کار عقل بر خلاف اینست که کار اول عقل نظام کل راست
وهیچ حال جزئیت وخصوص در غرض اول عقلی منظور نیست که
عقل همه اشیاست بفعل نه بقوت که آنچه وهیچ چیزی دون چیزی
مفرد نیست وباید که بدانند که عقل همه اشیاست بفعل نه بقوت که آنچه



همه اشیاست بقوت هیولاتست نه عقل وغرض ثانی عقل بالغرض نظام نوع
ذی العقل راست وسیم غرض او نظام شخص ذی العقل راست و
نهایت شرف حس وطبیعت آنست که غرض سیم کار ایشان
ملحوظ اول ایشان باشد واین مرتبه با شرکت انسانست با عقل که
مرتبه اعلی علیین است که خاصیت ونهایت خست قوت عقل
آنست که غرض سیم او غرض اول شود واین مرتبه تنزلست بحس و
مغایرت با همه که اسفل سافلین است وباین سه مبادی جا
بقرآن اشاره آمده السابقون واصحاب الیمین واصحاب الشمال
وبجمیع این سه قوت انسان از میانه موجودات مخصوص است و
بحقیقت صورت خاص او عقلست وگفتیم که غرض اول از کار عقل نظام کل است
ودوم نظام نوع وسیم نظام شخص انسانی ونه نوع انسان ونه کل
بی اجتماع صورت بندد زندگانی چه اگر شخص نباشد نوع نباشد
واگر نوع نباشد جزئی از کل نباشد واگر جزئی از کل باشد کل را نظام
نبود نباشد وشخص انسانی بی معاونت ابنای نوع وجنس خود
محال الوجود باشد زیرا که هر یک از اشخاص انسان محتاجند
بطعام وشراب ولباس و[illegible] وخانه که تحصیل هر یک اجارات وتحصیل
هر یک را یاوران باید اولا وثانیا وثالثا وهمچنین تا بفعل طبیعت
رسد مثلا در نان خوردن محتاجیم بنان پز ونان پز محتاجست

99 به هیزم کش و آردکن و هریک محتاجند بمعاونان مثلاً آردکن محتاجست
بمزادع و مزادع محتاجست به آلت حرث مانند بیل و محراث و غیر آن
که آهنگر سازد و غرض ازین کتاب آنست که چه صناعت بجهت محتاجست
وصنایع چندست پس درست شد که حفظ هر شخص محتاج بمعاون
بیاد است که بی معاونت آنها نظام حال آنشخص صورت نه بندد
وچون هیچ شخص از انسان نباشد انسان نباشد وچون نوع انسان
نباشد نظام کل مختل باشد وگمان نبرند که شخص علت نوع است ونوع علت
نظام کل که این دلیل که گفتیم برهان انیست که از حس که بما اقربست بابعد
استدلال کنیم وبرهان لمی اینست که گوئیم چون باید کل بر نظام
خود باشد بعلت نظام کل که عقلست باید که نوع انسان موجود شود باید
شخص انسانی جهت تمکن موجود شود ~~باید شخص انسانی بر جهت تمکن~~
موجود شود پس در حقیقت عقل سبب نوع است ونوع سبب شخص
که صناعاتست وصاحبان آن صناعت مثل آن کارکنانند که مثل زدیم
چه هریک ازین کارکنان موضوع خاص دارند که آن آردست
نان پز را مثلاً که در آرد صورتی احداث می کند که صورت نانیست
بقوت فاعله راسخ در او که آن معرفتست بنان پزی که از
فکر صحیح صادر شده که باشعورات منافی نظام کل نیست بلکه موافق
نظام کلست وغرض محدود آرد که آن تغذیست بآن نان پس درست
کردیم



100 کردیم نفع وضرورت براه عقل وحس والسلام علی من اتبع الهدی
باب دوم در حث بر تحصیل صنایع وذم اهل بطالت بباید دانست
که انسان عالم صغیرست وعالم انسان کبیر و این نه جای بیان
کردن این سخنست وچنانکه در انسان همه اعضا احتیاج بیکدیگر
دارند وهیچ عضو معطل نیست که اگر یک عضو کار خاص خود نکند
فعل سایر اعضا باطل باشد یا ناقص یا بعضی باطل وبعضی ناقص
وهرگاه که چنین باشد خلل بحال شخص راه یابد پس در معالجه
کوشند وانقد ابقد را امکان علاج نماید واگر علاج پذیر نبود آن عضو را
قد دنباشد و عدد در اعداد معدودات همچنین باشد همچنین هر شخصی
که در عالم انسان کبیرست بمنزلهٔ عضوی خاصست وکاری راست
پس اگر کار نکند بمنزله عضو فاسد باشد وخلل بکل عالم راه یابد
پس انسان کبیر عالمست بعقل کل آن فساد دریابد ودر اصلاح او کوشد
یا بقطع آن ~~کوشد یا بقطع آن~~ عضو اگر فاسدست در غایت
فساد وفساد سرایت مثل عضو خورده دارد یا باصلاح او کردن بداروهای
مولم چنانکه بداغ کردن ورگ زدن وداروی تلخ دادن یا بعدم
التفات بحال آن وبیقدر داشتن چنانکه چشم کور وگوش کر
یا مثل موئی که در بدنست نه زینت راست ونه وقایت را مثال اول ملحدان
که با بطال وتعطیل واباحت کار شد ومدبر کلی در استیصال ایشان



101 بقوت ملوک ومجتهدان که دو عضو شریفند از اعضای عالم بزرگ
استیصال ایشان کند ومثال دوم بطالان وفاسقان که بکار خود
مشغول نباشند و بضرب وتادیب ملوک ومفتیان بصلاح آیند
وعاودت ضرب وتادیب اگر باز عصیان کنند واخر الامر بقطع وقتل
چون جحود بنهایت رسد وبمرتبه اول رسند ومثال سیم عاجزان
وکوران ومزمنان وابلهان که هیچ کار را نشایند ونه صلاح ازیشان
آید ونه فساد بی حظ باشند از نعیم دنیا خوار وذلیل باشند
که مدبر کلی بقدر سعی در دنیا وآخرت مزد دهد و لیس للانسان
الا ما سعی مثال چهارم مثال قلندران وعالم گردان وتن آسایان
که هیچ کار نکنند وبمنزلهٔ موی بغل وزهار باشند بیقدر وعزت وگاه
باشد که در بعضی شرایع و ازمان قطع وقتل ایشان واجب شود
بمنزلهٔ ستردن موی وحکیمان ودانایان ثواب وعقاب را ازین جا
وبدینجهت واجب شمرند که سخط ورضای ایزد تعالی در حقیقت
نه انتقامست ونه مکافات که ازینها مستغنی ومبراست بلکه
عدلست وتقویم چنانکه افلاطون گوید خلق الله العالم ورتبه
ترتیبا عقلیا فمن خالف ما رتبه فقد عانده ومن عانده فقد استحق التقویم
والتقویم هو العقوبت واگر درین باب استقصا رود از غرض
این کتاب بیرون رود پس بر کافه واجبست که هر کس بقدر استعداد
در

102 در صناعتی کوشد که نظام کل ونوع وشخص در انست وهرکه نه چنین کند
مستحق سخط وعقوبت ایزد تعالی باشد چنانکه گفتیم وابوالفرج آورده
است که حکمای قدیم در هیاکل ومساجد خود در ان زمان که
صور وتماثیل در شرایع مستعمل بوده صورت عطارد که صاحب
صناعات واعمالست وصورت بخت واتفاق که صاحب بطالت
وتعطیلاتست کشیده بودند وبخت بصورهٔ زنی کور بود بر گوی غلطان
خوفتسته وسکان کشتی در دست وعطارد بصورت جوانی بود خوش رو
ونیز بر سنگ چهار گوشه که مکعب گویند نشسته وبخت را بصورهٔ
زنی کردند نادانی وسفاهتش را واو را کور نمودند اختلال
فعلش را واو را بر گوی غلطان نمودند بی ثباتی او را وسکان کشتی را
که بدست او دادند مثل زدند بر مثل کسانی که کار خود با بخت گذارند
ودر معرض هلاکت وهول که کسی را که زنی کور کشتی بان باشد بر گوی
غلطان نشسته چگونه سلامت یابد واگر بندرت سلامت یابد عار کشتی
بان او را برد وعطارد که صاحب صناعاتست بصورت جوان خوش رو کردند که
دلیل بر خوشی عیش وامید هر صانع وتیز بینی او را دلیل کردند بر آنکه
احوال ایشان از روی بصیرت است وعاقبت را مبدا نند وسنگ
مکعب که در زیر اوست دلیل ثبات کار وفعلاتست همین قدر بیان
کافیست در حث بر صنایع ومذمت بطالت باب سیم در بیان اختلاف

صنایع در شرف و خست که موجب شرف و خست صانعان است و بعضی
از صنایع نافع علی وردند و بعضی نافع عرضی ور و بعضی خیر بالذات
و بعضی خیر بالعرض و مراد بنافع آنست که مودی باشد بخیر و بعضی وی
انکه سلوک راه خیر بی آن متیسر نشود و مراد درین جا بخیر مطلق آنست
که غایت او بواسطه نوع انسان باشد و بخیر بالعرض انکه غایت صانعی
باشد و نافع انکه خادم صناعتی دیگر و بوجهی دیگر بعضی از صنایع
کثیر النفع اند و بعضی قلیل النفع و بعضی متمم فعل طبیعت اند و بعضی
مزین و این اقسام متداخل اند مثال اول آهنگری و دوم
کازری و سیم نجری و خلیفتی و فیلسوفی و چهارم کاستی و خیاطی
و برزگری که آهنگر خادم ایشانست و ایشان خادم صنایع
دیگر بعموم یا بخصوص و مثال پنجم آهنگری که سایر صنایع باو محتاج اند
از طریق خدمت نه ریاست و ایزد تعالی موضوع آن بر خلق منت
نهاده در کتاب خود و آن بمنزله هیولاست سایر صنایع را و مثال
ششم صیادی و مارباذی و امثال آن و باید دانست که غرض ازین
کتاب خود و آن بمنزله هیولات متعدد صنایع نیست و هریک ازین
ها را امثالی کاینست هرچند صناعت بسیار در هر مرتبه شریکند و مثال
هفتم طبیبی و بیطاری و زراعی و مثال هشتم صباغی و نقاشی
و گفتیم که غرض از صنایع انتظام کلیست که خیر بالذات و صناعتی





که موضوع او کلیت پیغامبریست و صناعتی که خادم کلیت آهنگری
چنانکه گفتیم و صناعت اول رئیس مطلقست بر صنایع و خیر بالذات
دوم خادم کل و نافع بالذات و ایزد تعالی بدین دو مرتبه و بانکه
غرض از ارسال رسل نظام کل بنی نوعست و بکثرت نفع آهن
در کتاب خود اشاره کرده که و لقد ارسلنا رسلنا بالبینات و انزلنا
معهم الکتاب و المیزان لیقوم الناس بالقسط و انزلنا الحدید فیه بأس
شدید و منافع للناس الآیة والله تعالی اعلم بتاویله والراسخون
فی العلم و سایر صنایع متوسط اند میان نفع و ضرر و کثرت و قلت
نفع و ضرر و اشرف صنایع صنعت صاحب شریعتست چنانکه
گفتیم و اخس صنایع صنعت نافع عرضی وری قلیل النفع و الخیرات
و بسیار صنایع متوسطند در شرف و خست بحسب قرب و بعد
طرفین و باید دانست که در عرف عام لفظ صناعت را بر غیر ازینکه ما حد
کردیم اطلاق کنند پس اولی آنست که حد صناعت کنیم حد عام و تقسیم
مستوفی خطا و صواب طالبان و شرف و خست ایشان بر وجهی عامتر
معلوم کنیم بقدر طاقت خود و احتمال این کتاب ان شاء الله تعالی باب ۴
در حد صناعت بمعنی اعم لفظ صناعت را اطلاق عامتر کنند بر هر
قوت فاعله در موضوع خاص بواسطه غرضی از اغراض و موضوع در صناعت
باین معنی یا کلی بود یا جزئی و غرض در هر یک یا صلاح موضوع بود



یا فساد یا نه صلاح و نه فساد و صناعت باین معنی و باین قسمت شش
قسم شود اول انکه موضوع کلی بود و غرض فاعل صلاح موضوع
بود مثل پیغمبری و امامی و مجتهدی و فیلسوفی و قسم دوم انکه موضوع
کلی بود و غرض فاعل فساد موضوع و این پیشه ملحدان و اباحتیان
و خلفای جور و مبتدعان و سوفسطائیانست که غرض ایشان هدم
قواعد نبوت و خلافت و اجتهاد و فلسفه است که نظام کلی بوجهنا
و قسم سیم انکه موضوع جزئی بود و غرض فاعل صلاح باشد مثل
طبیبی و چهارم انکه موضوع جزئی بود و غرض فساد مثل کسانی
که زهرها و داروهای قتال گیرند پنجم انکه موضوع کلی بود و غرض نه
صلاح باشد و نه فساد مثل شنیتهای کلی که ملکان کنند که غرض
ایشان دران نه صلاح کل باشد و نه فساد که غرض ایشان دران صلاح
خود باشد خواه موافق افتد با نظام کلی خواه مخالف ششم انکه
موضوع جزئی بود و غرض نه صلاح بود و نه فساد چون شنیتهای
که صاحبان ریاست جزئی کنند بواسطه صلاح خود و اشرف بنی نوع
انسان صاحبان صناعت اولند و اخس صاحبان صنعت دوم که
که صنعت ایشانند و تالی در شرف با قسم اول قسم سیم و تالی در خست
با قسم دوم قسم چهارم و چون قسمین آخرین را غرض صلاح حال
خودست و صلاح و فساد شرکا دران منظور نیست و اکثر غرض





در حرفت و صناعت عوام ایشانست اولی آنست که آن دو قسم را در باب
علیحده ذکر کنیم باب در بیان قسم پنجم و ششم از صناعت بمعنی
اعم انان که غرض ایشان در صناعات صلاح حال خودست و اصلاح صلاح
و فساد شرکا دران منظور نیست بر سه قسم اند اول انکه صنعتی کنند
و غرض ایشان دران صلاح خود باشد اما صلاح شرکا نیز دران باشد هرچند
غرض صانع آن نباشد دوم انکه فساد مطلق رسانند هرچند غرض
صانع آن نباشد سیم انکه گاه صلاح رسانند و گاه فساد قسم اول ازین
سه بقسم اول و سیم ملحق شود و قسم دوم بقسم دوم و چهارم و قسم
سیم هرگاه شروط صلاح دران باشد مثل قسم اول ازین سه قسمست
و اگر شروط فساد مثل قسم دوم قسم اول ازین گروه بمنزله بهایمند
از گاو و گوسفند و غیر اینها که غرض ایشان از خوردن و آشامیدن
صلاح خودست و حب الشهوه خود کنند اما بالعرض مردم
نفع دهند از شیر و گوشت و زراعت و بار و اگر نخورند ندی و نیاشامیدندی
آن نفعها نرسیدی ایشان بمنزله بهایم اهلی اند بر داشت
دوم بمنزله سباع اند که هرچند قوی تر گردند ضرر رسانند و غرض
ایشان حسب الشهوه باشد و کار ایشان ضرر حیوانات نسبت
ایشان بمنزله سباع باید داشت به بند و قتل مثل دزدان و عیاران
و سیم بمنزله بوزینگانند و طوطیان و بوزنگانان و سگان بازی کنی

که غرض ایشان در آن بازی و حرف صلاح خود است و بواسطه نفعی
که از صاحب بدیشان رسد با یم صاحب انکار ها کنند که گاه از آن
نفع رسد و گاه ضرر مثل بازی گران و حقه بازان و اصحاب ا
ساطیر و اهل مضحکه و ملعبه که گاه از ایشان اهل مدن را نفع رسد
و آن وقتی بود که شرایط ضروری اهل مدن جمع آمده باشد و از
کار خود ایشان را ملالت پیدا شده باشد و وقت عطلت اهل
مدن آمده باشد مثل عیدها و روزهائی که کار در آن عادت نباشد
در مدن بنا بر عادتها و شریعتها اهل مدن یا اواخر روزها که
بکار مشغول نباشند در آن وقت عمل آن صانع نفع دهد که تماشای
از اهل مدن از دیدن و شنیدن ملعبه و مضحکه و افسانه پیدا
شود و رفع ملالتشان کرده و قوای فاعله در ایشان قوی کرده
و این بمنزله تیز کردن آلاتست و اگر این شرایط مفقود باشد ضرر رسانند
و این سخن بنظام عقلست و این حرفات مطلقا در اکثر شرایع منهیست
و نظام کل اصحاب شرایع بهتر دانسته چنانکه بیان کنیم در فرق میان
ایشان و فلاسفه ان شاء الله تعالی و اصحاب این صناعات را بمنزله جانوران
بازیگر و سخی گو باید داشت که دیدن و دانستن ایشان باب ۶ — بندرت است
قسمی عام مستوفی صناعت بطریق عام را و این قسمت دوازده
و بوجهی دیگر موضوع در صناعت کل است یا جزو و بحث در هر یک
در غرض


در غرض یا علمست و عمل یا هر دو یا علمست و بس و در هر یک صلاح موضوع تابع — یا عمل است و بس
غرضست یا فساد و این دوازده قسمست قسم اول موضوع کل و بحث
متعلق بعلم و عمل و صلاح در هر دو تابع غرض قسم دوم موضوع کل
و بحث متعلق بعلم و عمل و فساد تابع غرض قسم سیم موضوع کل و
بحث متعلق بعلم تنها و صلاح تابع قسم چهارم موضوع کل و بحث متعلق
بعلم تنها و فساد تابع قسم پنجم موضوع کل و بحث متعلق بعلم تنها
و صلاح تابع قسم ششم موضوع کل و بحث متعلق بعمل تنها و فساد
تابع قسم هفتم موضوع جزو و بحث متعلق بعلم و عمل و صلاح تابع
قسم هشتم موضوع جزو و بحث متعلق بعلم و عمل و فساد تابع قسم نهم
موضوع جزو و بحث متعلق بعلم تنها و صلاح تابع قسم دهم موضوع جزو
و بحث متعلق بعلم تنها و فساد تابع قسم یازدهم موضوع جزو و بحث
متعلق بعمل تنها و صلاح تابع قسم دوازدهم موضوع جزو و بحث متعلق
بعمل تنها و فساد تابع باب ۷ اندر قسم اول که پیشه انبیاء و ائمه و فلا
سفه است و شریفترین پیشهاست که عموم نفع بحسب عموم موضوع و عموم
علم و عموم عمل جمیع دارد و اصحاب این پیشه در کل عالم بمنزله ملائکه
اند که محض خیرند و در عالم جسمانی بمنزله ماه و آفتابند که انتظام
عالم جسمانی بدیشانست و در عالم سفلی انسان حقیقی ایشانند که
ریاست کل حیوانات ایشانراست و در تدبیر معاملات مدن بمنزله


رئوس سیم اند که بی وجود ایشان عدل در معاملات صورت نه بندد
و ملوک بالطبع ایشانند که از پادشاهی هرگز معزول نگردند و نفس
و عقل کل اند که نظام عالم بدیشانست و طبیب کل اند و شریعت دوای
کلیات و ضرری که از شریعت رسد بگروهی که کفر و الحاد را یا نکث
ببعث و خروج را که صاحبان پیشه دوم اند از این دوازده که بر شمردیم
جهت مداوات کلست و همچنین رجم زانی و حدود که بر فساق اجرا کنند
مداوات کل دانست و اینها چنین که طبیب شخصی را رگ زدن فرماید
و حجامت کردن و داغ نهادن و داروی تلخ خوردن که اذیت بموضع
رگ و حجامت و داغ و ذایقه رسد و صلاح کل بدن در آن باشد
و اگر چنان نکند اذیت و بلا بهمه بدن رسد و کثرت و قلت قتل
و حدود بحسب انحراف کلست از عدل که صحت کلست و چون قدر — بندرم
انحراف بسیار باشد اصحاب شرایع بکثرت قتل مصیب و ممدوح
باشند و اگر نکشند مخطی باشند و خطا بر ایشان جایز نیست و انچنان
باشد که طبیب جاهل که از طبابت بنام کند کند شخصی بیمار را مداوات
نفرماید و اگر بفرماید بقدر انحراف مزاج نفرماید که اذیت بعضوی
برسد و باین خطا همه اعضا را اذیت افتد و هلاک شوند و همان
عضو مجذوم دله و اما طبیب عالم این نکند و بقدر انحراف مزاج مداوات
فرماید بلکه عضو خورده را در قطع فرماید که صلاح کل شخص بیند
جزو


جزو شریف باید نه جزو خسیس را نکیف که در ابقای آن عضو همان — شخص را و صلاح جزو
ضرر مجذوم دله رسد باعضو سایر اعضا یا عضوی دیگر و از نیست که
حضرت امیر المؤمنین علیه السلام اند هزار کس را بدست خود کشت و آن ده
هزار دیگر را فرمود کشتن و باین و امثال این بر همه امت فضیلت یافت
هر چند حسن بصری و امثال او مثال و فرض را بیشتر نماز کردندی
که حسن نماز کردی صلاح خود و تن آسانی را کردی و صلاح عضو
ضعیف غایت عمل او بود و لنفسه آن عمل کرد و حضرت امیر المؤمنین
علیه السلام که اند هزار کس را کشتن فرمود و کشت صلاح کل را کرد
و اگر در صلاح جزوی ثوابست در صلاح کل چه مقدار ثوابست و اگر
براه داشتن یک کس خوب براه آوردن عالمی چگونه باشد فکیف
که غرض از نماز حسن بصری و امثال آن صلاح خودشان بود و صلاح
دیگر منظور نداشتند و فساد تابع این غرض بود و این مذمومست
چنانکه بیان کردیم و غرض امیر علیه السلام صلاح کل بود و هیچ نفع وجود
خود را منظور نداشت بلکه اذیت و آزار بود رسیدی و همیشه خود را
در معرض قتل انداختی صلاح کل را تا آیت آمد که و من الناس من یشری
نفسه ابتغاء مرضات الله فشتان ما بین الهویدین فی العلی و آنچه اصحاب
شرایع از عبادات فرمایند از روزه و نماز و غیر آن بمنزله احتماء و
ریاضتست که طبیبان مریض را فرمایند پس به بیاناتی که کردیم ثابت

که اشرف خلق خدای در زمین ایشانند و چون موضوع عمل ایشان کل است
ایزد تعالی بعضی چیزها بر ایشان مباح کرده که بر سایر مردم مباح نیست که آن
کار جزئی بود و اگر بدان مشغول شدندی کلی فوت شدی چنانکه جنب
در مسجد پیغمبر صلی الله علیه و آله در آمدن که حرام بود بر همه الا بر پیغمبر
صلی الله علیه و آله و بر امیر المؤمنین علیه السلام و این حدیث مشهور است از آنکه
گاه بود که مشغول شدن ایشان بغسل که امر جزئیست چندین هزار کار
کلی فوت شدی که کار عالمی بر ایشان بود از نیست که رسول صلی الله علیه و آله
فرموده نوم العالم خیر من عبادة الجاهل که عالم که خواب کند تقویت قوی را
کند تا نشاطی در قوت علم و عملش پیدا آید و آن در هزار نفع بخلایق رسد
و از عبادت جاهل هیچ نفع غیر را نرسد و چون جاهل بجودش
هم ضررها رسد و از غایت مطلوب خود باز ماند که در وقتی که خواب
نبود دعا بشد اگر سنن و نوافل بجای آورده بیمار شود و از عبادت
مفروضه باز ماند پس انبیا را رسد که بر آنچه فرمایند خود عمل نکنند
که بر ایشان کار دیگر واجب و اینست که مجتهدان اگر بسنن و نوافل
مشغول شوند آن ثواب ندارند که بعلم و علمشان از عمل افضلست که
بعلمشان عالمی بصلاح آید و بعمل صلاح خودشان باشد مگر عملی که
متعلق بکل باشد چنانکه اعمال انبیا و ائمه علیهم السلام و چون در این
کتاب چند جا فلاسفه را در تالی مرتبه انبیا ذکر کردیم که موضوع و غرض ایشان

واحراست


واحراست واجب بود که فرق میان ایشان کنیم تا دفع شبهها شود باب ۸
اندر فرق میان انبیا و فلاسفه در علم و عمل گاه گاه خطا کنند و انبیا در
علم و عمل خطا نکنند و فلاسفه را طریق بعلم و عمل فکر باشد و انبیا را
وحی و الهام و چیزها را نه بفکر دانند که آنچه نظری فلاسفه است
ایشان را اولیست و از نیست که اینها خطا نکنند که خطا در اولیات نیفتد
و در نظریات افتد و اولیات آن قضایا است که در آن در اثبات
محمول مر موضوع را محتاج بمتوسطی نباشد که بنور عقل دانند و هر چند
نور عقل بیشتر این عزیزت بیشتر و در انبیا قوت عقلی بنهایتست
از آن در هیچ علم محتاج بمتوسطی نیستند و میان ایشان و فرشتگان
حجابی نیست و اینکه گاه ایشان را وحی آید و گاه نیاید از توجه و عدم
توجه فرشتگان است که گاه مفید پایین باشد و گاه مستفید بالا
و چون بیکی مشغول باشد از دیگری مشغول شوند و گاه متوجه
شهوت و غضب ضروری در معاش و معاد شوند و گاه متوجه قوت
عقلی و قوت عقلی در ایشان چنان قوی باشد که در حس شریف یعنی سمع
و بصر ایشان را منفعل شوند و محسوس معقول ایشان شود که از عقل
مجرد خبر دهند و فلاسفه را این قوت نباشد که از عقل مجرد خبر دهند
و غایت علم ایشان اینست که از حس بعقل رسند و از عقل مجرد باز
گشتن نتوانند کرد در جزئیات که حواس ایشان را قوت نیست که بی متوسطی


از عقل قبول کنند و چون فلاسفه بنهایت رسند آن بدایت مبدأ نبوت
باشد و این مرتبه پیامبران غیر مرسلست چنانکه لقمان حکیم را بود و ارسطو
طالیس را که حکایت کنند که ارسطوطالیس را عمرو عاص پیش رسول
صلی الله علیه و آله بدی نام برد رسول صلی الله علیه و آله بر آشفت
و گفت مه یا عمرو عاص ان ارسطاطالیس کان نبیا فجهله قومه
و با اینهمه ایشان را نبی حقیقی نشاید خواندن آن فرقها را که گفتیم و خواهیم
گفت رسول صلی الله علیه و آله نبوت بمجاز و لغت بر ارسطاطالیس
اطلاق کرد که در علم باین مرتبه رسید اما طریق مختلف است که آن بفکر است
و این بی فکر آن از خطا معصوم نیست و این بی خطاست و فرقهای
دیگر هست که بیان کنیم ان شاء الله تعالی و محض شرکت در علم و عمل با انبیا کافی
نیست در نبوت و لهذا امامان علیهم السلام که علم و عمل انبیاء دارند نبی
نخوانند که این بتوسطست و آن بی توسط و از این ایزد تعالی لقمان را بحکمت
یاد کرده نه بنبوت و فرق دیگر آنست که نبوت و امامت مکتسب نشود و این بعضی
و آن بعض نیست و انبیا و ائمه علیهم السلام سخن در علوم نظری مطلق رانند
و حال مبدأ و معاد را بخصوص نگویند و اگر گویند بمجاز و تمثیل گویند
تفهیم جمهور را و بحقیقت از آن چیز دیگر خواهند مثل یدالله فوق ایدیهم
و یاتی ربک فی ظلل من الغمام و الله آیت دیگر که قرآن متشابهست و بعضا
تشبیهست و غیر این آیتهای دیگر هست در کلام خدای تعالی که

همه


همه متشابهست که دانایان دانند و بر ظاهر حمل نتوان کرد که مخالف عقل را و اینها
از آنست که خطاب ایشان با جمهور است و سخن انبیا چنان باید که همه را
نفع دهد چنانچه پیغمبر صلی الله علیه و آله فرموده که نحن معاشر الانبیاء
امرنا ان نکلم الناس علی قدر عقولهم و نگفت نحن معاشر الناس
که همه مردم بخطاب جمهور مامور نیستند و فلاسفه در علوم نظری
سخن بخصوص گویند و بحقیقت اطلاق کنند که سخن ایشان با جمهور نیست
بلکه با طایفه خاص است که این سخنان فهمند و با سایر مردمان سخن
نگویند و اگر گویند در عمل گویند نه در علم و در علوم متعلق بعمل
کار بر خلاف اینست که فلاسفه در حکمت عملی سخن بر خصوص نرانند
و مطلق گویند و تغییر ازمنه را که باعث تغیر اعمال است و قدر انحراف
کل از عدل که صحت کل است که با زمان مختلف شود نداند و حکم
عمل را در همه وقت یکی گویند و این از نقص فلاسفه است از درجه نبوت
و انبیاء علیهم السلام کلام در این علم بخصوص رانند که بقوت وحی دانند
قدر انحراف را که ایشان طبیب کل اند چنانکه طبیب در هر وقت
بشخصی یک تدبیر نفرماید که در وقت صحت حفظ صحت را چیزها
فرماید از خوردن و آشامیدن و حرکت و سکون و نوم و یقظه
و غیرها و در وقت بیماری چیزها فرماید بر خلاف اینها اگر حرارت
غالبست سردی در همه تدبیر فرماید و اگر برودت غالبست گرمی

١١٥ واگر مثلاً غالب استفراغ و در ضعف غالب خوردن و تقویت و همچنین
تدبیرهای مختلف در کمیت و کیفیت بعد از اختلاف کمیت و
کیفیت انحراف مزاج از صحت فرماید ایشان نیز کل را همه وقت
یک چیز نفرمایند که وقتی که کل بصلاح باشد چیزها را فرماید حفظ آن را
و این آنست که فلاسفه دانند و گویند و حکمت عملی نام کنند و
گاهی که کل منحرف شود بطرفی کارهای دیگر فرمایند بعد بکمیت و
کیفیت انحراف و این هارا فلاسفه نتوانند دانست و انبیا دانند — لاحق بوشریعت
و علت اختلاف شرایع در ازمنه اینست و جماعتی که در شریعت سابق
باشند بر خطا باشند که متابعت طبیب کل نکنند و گویند مثلاً
که موسی علیه السلام باطل نگفت که پیغمبر بود چون حق گفت
و شریعت او ما مور بودیم چرا باطل گشت و منسوخ و این ندانند
که اگر موسی علیه السلام این زمان را دریافتی همان فرمودی که محمد صلی
علیه و آله فرماید که صواب در این وقت اینست و در آن وقت آن
و از این است که رسول صلی الله علیه و آله فرماید که لو کان موسی حیاً
للزمه اتباع دینی و روا باشد که انبیاء در علم متعلق سخن بخصوص
و حقیقت گویند و در اول روا بود و خطای باطنیان و ظاهریان
در این روا است که باطنیان از امامان شنیدند که الفاظ قرآن و احادیث
رسول را معنی ورای ظاهر هست که خاصان فهمند و بدین سخن آنچه — مع ابی نها
در

١١٦ در علوم نظری باشد خواستند چنانکه گفتیم ایشان احکام عمل را هم
به باطن بردند و از شریعت سرباز زدند و بعثت رسل باطل کردند
که غرض از بعثت رسل اینست چنانکه بیان کردیم و در هر امت از ایشان
بدتر هیچ فرقه نیست و ظاهریان گمان کردند که سخن در عمل و علم همه — ابنیاء هم
بر حقیقت لغت است و مجاز در قرآن نیست تا خدا را بوصفات خلق و
صف کردند تعالی الله عنها و محالها و تناقضها گفتند که این کتاب
نه جای آنست و این طایفه بهتر از طایفه اولند که الفاظ متشابه
در کلام خدای بواسطه تفهیم ایشانست مگر آنکه قوت عقلی
داشته باشند و عناد کنند و طایفه مقتصد ند میان ظاهر
و باطن که صراط مستقیم رفتند و کلام انبیا را در عقلیات موافق
عقل ساختند و بر آنچه قصد انبیاء در حقیقت آن بود حمل کردند
و در نقلیات و عملیات عقل را متابع قول ایشان داشتند حق سبحانه
و تعالی بدین سه طایفه اشاره کرده در فاتحة الکتاب خود که اهدنا
الصراط المستقیم صراط الذین انعمت علیهم غیر المغضوب علیهم و لا
الضالین که صراط المستقیم میان این دو طایفه است که بیک سوی — چون
میل کنند بدوزخ افتند و مغضوب علیهم باطنیانند و
ضالین ظاهریان که هر دو بدوزخند که از صراط مستقیم گشته اند
باب ٩ اندر قسم دوم از این دوازده که بر شمردیم این پیشه

١١٧ رؤسای ملحدان و اباحتیان و خلفای جور و سوفسطائیه است
و این پیشه ضد پیشه اول است و آخر پیشه هاست که عموم ضرر را جب — موضوع
و علم و عمل جمع دارد و اصحاب این پیشه سه فرقه اند اول آنانند
که معاند بالذات انبیاء و رسل و ائمه و حکمااند و غرض اولشان
از این پیشه هدم قواعد شریعت و خلافت و حکمت چون ابن
مقنع که گویند خود را گشت اضلال مردم را و اکثر رؤسای الحاد
و اباحت را غرض اول اینست چون اصحاب معاویه و ذنبی سوفسطا
که با ارسطوطالیس معارض بود و نفی حرکت کردی عناد را و ضد
حقیقتی انبیاء و ائمه و حکما این فرقه اند و اصحاب این پیشه در کل عالم
بمنزله شیاطین اند که محض شرارتند و بکافه ضرر رسانند و ایزد
تعالی ایشان را شیاطین انس خوانده و در عالم جسمانی بمنزله ظلمتند
که بوجود ایشان کارها مشوش شود و در عالم سفلی بمنزله افعی و
عقربند که بهر که رسند ضرر رسانند بی آنکه غرض اولشان نفع خود باشد
و در معاملات بمنزله فقر محضند که با وجود ایشان هیچ معامله
صورت نبندد و همیشه طبیعت کلی در استیصال ایشان کوشد
و اگر روزی چند متغلب بر سر آیند عاقبت بلعنت ابد و عذاب
ابد گرفتار آیند و قتل ایشان از قتل افعی و عقرب ضرورتر است
که در عالم هیچ را نبینند جز شر را و چنانکه مرتبه نبوت شریفتر است
از مرتبه

١١٨ از مرتبه امامت و مرتبه امامت از مرتبه حکما و مرتبه رؤسای ملحدان
و اباحتیان که ضد انبیااند خسیس تر از مرتبه رؤسای نواصب
و خلفای جور است که معاند با امام و خلیفه اند که ایشان
بشریعت گروند و هدم قواعد امامت کنند و اما آن بشریعت نگویند
و اگر ایشان بشریعت نگویند را اهل آن تمنا باشند بلکه بدتر که ایشان
دشمنان ظاهرند همه اهل شریعت در استیصال ایشان کوشند
و اینان در لباس شریعت بشریعت ضرر رسانند و اهل شریعت
از غائله ایشان ایمن که ایزد تعالی وعید ایشان بیشتر کرده از کفار و
عذاب ایشان بیشتر خواهد کرد قوله تعالی ان المنافقین فی الدرک الاسفل — فی الدرک الاسفل من النار
چنانکه یزید و و لید که گویند رندی لو بودند و منکر نبوت و در لباس
اقرار شریعت بشریعت آن ضررها رسانیدند چنانکه شاعر تازیان گوید
بمحمد سلوا سیوف محمد فطعوا بها هامات آل محمد و مرتبه سوفسطا
ئیان در خست بعد از این دو مرتبه است فرقه دوم آنانند که غرض اولشان
نفع خود باشد و انکار نبوت و امامت و حکمت تابع این غرض افتد
چنانکه متنبیان و خلفای جور و آنان که به باطل دعوی حکمت
و دانش کنند رواج کار خود را چون بر باطل انبیاء و خلفاء
و حکما انکار ایشان کنند و بر ایشان تکذیب ایشان لازم آید چنانکه
از مسیلمه کذاب حکایت کنند و آن مشهور است و این فرقه با صلاح

نزدیکترند که فرقه اول که غرض اولشان نفعی و مالی و ریاستی است
واکر ممکن باشد که بی این دعویها بایشان رسد ترک این دعویها کنند
که ایشان بمنزله سباع‌اند که چون کرسنه باشند بجانور ضرر رسانند طلب
غذا را واکر سیر شوند ضرر نرسانند بانبیاء وخلفاء وحکما را واین
۳ مرتبه فرقه هم در خبث سه درجه دارند فرقه سیم آنانند که معاند بالذات باشند
انبیاء وخلفا وحکما را وغرضشان نفعی نباشد خود را بلکه غرض
اولشان طلب حق بود وراه کم کنند وبضلالت روند چنانکه خوارج
که امیرالمومنین علیه السلام بر ایشان رحمت کرد وکفت لا تقتلوهم بعدی
فانه لیس من طلب الحق فاخطأها کمن طلب الباطل فاصابها واین
۳ ازان فرقه ازان جهت دو فرقه باصلاح نزدیکترند که چون دفع شبهتشان
شود با حق آیند واین بود که آن دو هزار خوارج چون دفع شبهتشان
شد باطراف امیرالمومنین علی علیه السلام آمدند وصدتن از نو جب
واصحاب معاویه بیامدند وایشان بمنزله مجانین باشند که از بیخردی
بمردم ضرر رسانند واکر افاقت یابند نرسانند وپشیمان شوند
واین فرقه هم سه مرتبه اند در خبث چنانکه فرقه اول ودوم
باب ۹ اند در قسم سیم از دوازده که برشمردیم واین پیشه را حکمت
نظری وعلم کلام خوانند ووجود اصحاب این پیشه در عالم ضرورت است
ودر کل عالم بمنزله قوای مدرکه اند در بدن انسان که منافع ومضار
وعلم


وملایم وموذی عالم را ایشان دریابند وسبب اول شوند در بدن
انسان که عالم صغیرست جلب منافع ودفع مضار را وبوجود ایشان
عالم بمنزله شخصی سمیع وبصیر باشد ومرتبه ایشان در عالم مرتبه
این قواست وهرچند عمل نکنند سبب همه اعمال نیک ایشان باشند
وحکیمان بمنزله قوای مدرکه باطنه اند ومتکلمان بمنزله قوای ظاهره
وخلافی که میان ایشان هست چون خلاف قوای مدرکه باطنه
وقوای مدرکه ظاهره است در ادراک که هریک مدرکات بوجهی ادراک
کنند فراخور قوت واستطاعت خود که مرتبه هر ادراک یکی نیست
وفوق کل ذی علم علیم وبا وجود یکی ازین دو از دیکری استغنا
نیست آن فرقی که میان حکما ومتکلمان کردیم بیان مرتبه ایشان بود
در عالم که عوام واهل صنایع جزئی وعملی کمان کنند که با وجود ایشان
نظام عالم را ازین دو طایفه استغناست واکر نفعی در نظام عالم
نفعشان قلیل است واکر ایشان بخود توقع نبینند مستمسک شوند
وبرمن برکل رد کنند ونداشتند که همه عمل متقن اکر کلیست واکر جزئی
در تحت علمیست متعلق بعمل وهرعلمی متعلق بعمل در تحت علمیست نه
متعلق بعمل بذات خود وهرعلم جزئی که بذات خود متعلق بعمل نیست در تحت
علم کلیست چون همه اعمال متقن وعلوم جزئی در تحت علوم کلیست وصاحبان
علوم کلی این دو طایفه اند پس ریاست بالطبع ایشان راست بعد از اصحاب


پیشه اول بر همه اهل عمل وعلوم جزئیه وازینست که همه جا خطاب خدا با عقلاست
که ریاست کلی اوراست بعد از آنها وهرچند نفع عام تر وریاست کامله
شاملتر خیریت بیشتر که کثرت خیر بقدر نفع وریاست است واین دو در حکمت
واینست که حق عز وعلا فرماید که من یؤتی الحکمة فقد اوتی خیرا کثیرا وهرچند
خیریت بیشتر قرب بحق عز وعلا بیشتر وهرچند قرب بیشتر شرف عظیم
تر وحضرت امیرالمومنین ع اینها را همه در کلمه جمع کرده که قیمة کل امرء ما
یحسنه اکنون بیان کنیم فرقهائی که میان حکما ومتکلمانست بیانی شبیه
به بیان اینکه آن فرق که بیشتر در باب سابق کردیم بلکه شبیه بود حکمای
نظری ازین حیثیت که حکما از مسلمات ومقبولات را جزء قیاس خود نکردند
ومتکلم که ازین حیثیت متکلمات کیرد وحکمای نظری علم بحقیقت شرایع و
اختلاف شرایع بحسب ازمنه وامکنه بلم دارند ومتکلمان بان وبانند
که باختلاف در شرایع اعتقاد نکنند که علم ایشان کیانست نه بسبب چنانکه
متکلمان یهود وباین اشاره کردیم در فصول کذشته وباز باین اشارتی
کنیم تذکره را متکلم یهود بان داند که موسی علیه السلام معجزات
وهرچه کفت حق کفت بمعجزها که از او دید وشنید اما نداند که چرا
کفت وچه سبب را کفت که اعتقاد او بانست نه بلم واعتقاد یقینی
نیست که بسبب نیست که زوال بپذیرد وحقیقت را نداند ولهذا در
نبوت محمد صلی الله علیه وآله شک کرد که سبب را نداند وچون سبب را
نداند


نداند تغیر سبب را چون داند وازین هرچند دلایل ومعجزات از حضرت
محمد صلی الله علیه وآله دید وشنید شک او مرتفع نشد اما حکما چون علم
به نبوت حضرت موسی علیه السلام داشتند ودانستند که تغیر سبب
ممکن است بل واجب وحکما معجزات از حضرت محمد صلی الله علیه وآله
ندیدند وشنیدند ایمان بنبوت محمد صلی الله علیه وآله آوردند وعلم
یقینی که یقین است باشد چنانکه ارسطوطالیس بکتاب برهان بیان
کرده واز اینست که همه حکما بهمه شرایع حق ایمان دارند وهمه متکلمان ندارند
چنانکه متکلمان یهود ونصاری بلکه از متکلمین جماعتی باشند که بهیچ
شریعت ایمان نیاورند چنانکه باطنیان در اسلام که همه شرایع را تاویل
کنند وسر از شریعتها باز زنند وباین اعتقاد از متکلمین بیرون
روند که مقدمات دلایل ایشان قول انبیاست وامامان وتوریة
وانجیل وفرقان واکر کسی خود را بحکما بندد وبشریعت حقه ایمان
نیاورد او را ملحد وتباهی ودهری وتناسخی ومعطلی وبراهمی واهل
خیال ومانوی وحرمانی خوانند تا بر چه مرتبه باشند وبچه انکار کنند
وبحسب آخر رتبه وانکارشان بود واعتقد وایشان حکما را بمانند متنبیان
انبیا وخلفای جور امامان وارباب بدعت مجتهدان اکالکثر
آنان که بایشان کروند ایشانرا نبی وامام ومجتهد خوانند وباین اسم اعتنا
نشوند وباشند از متکلمان که جزا بر عمل واجب ندانند وهمه حکما جزا بر

عمل واجب دانند و باشند از ایشان که بر بنیاد جد احوال الله کنند بالذات و حکما
نکنند و اگر باین فرقهای جزوی مشغول شوم سخن را غایت نباشد و حکمای
نظری مبادی و موضوعات همه صنایع نافع در معاش و معاد را بیان
و اثبات کنند و متکلمان مبادی و موضوعات صناعات نافع در معاد سخنها
را و حکمای نظری را موضوعات و مقدمات و مسایل محدود باشد و متکلمان را
محدود نباشد چنانکه مبداء قیاس متکلمین شود که همه کار خدای تعالی
کند و باین مقدمه استدلال کنند که کفر و معصیت در بنده خدای تعالی
خلق کرد و نقیض این مقدمه مقدمه قیاس متکلمی دیگر شود که همه کار
خدای تعالی نکند و از این قیاس نتیجه کنند که کفر و معصیت در بنده
ایزد تعالی خلق نکند و اگر موضوعات متکلمان محدود بودی علم کلام داخل
صناعت جدل بودی که در جدل این سه محدود نیستند چنانکه ار
سطوطالیس در صناعت برهان و جدل بیان کند و این کار متکلمان نو ابداع
افتد که مبادی قیاس ایشان مقبولات و مسلمات و مشهورات بود و اصل
حسن ~~عقلی اصل~~ و قبح عقلی که ایشان گویند بر مشهورات است چنانکه
ابونصر فارابی بر سالهٔ عقل بیان کند و مقبول و مسلم و مشهور در قومی
شاید که مقبول و مسلم و مشهور در قومی دیگر نباشد و شاید که نقیض و
ضد آنها مقبول و مسلم و مشهور آن دیگر باشد و این است که همه
مقبولات و مسلمات و مشهورات حق نیست و حکما را چون مبادی





برهان یقینیات بود طرفین نقیض مقدمهٔ برهان هرگز نشود که نشاید
که نقیضین هر دو حق باشند که یک طرف نقیض حق باشد و مقدمهٔ برهان
شود و دیگر باطل بود و چون دو نقیض در برهان مقدمه نبود دو نقیض
در برهان هرگز نتیجه نتوانند شد اما طرفین نقیض تواند بود که هر یک
مقبول یا مسلم یا مشهور باشند قومی را بدین دو نقیض و نقیض
دیگر نتیجهٔ قیاس ایشان شود یکی این قوم را و یکی آن قوم را باب ۱۰
اندر قسم چهارم از این دوازده پیشه که برشمردیم اصحاب این پیشه
ضد اصحاب پیشه سیم اند و از مرتبهٔ شرف آن پیشه مرتبهٔ خست
این پیشه معلوم شود و اصحاب این پیشه باشد که معاند باشند متکلمان را
و باشد که معاند باشند حکیمان را و باشد که معاند باشند هر دو گروه را و
باشد که عناد ایشان بالذات باشد و باشد که تابع باشد حب دنیا ست
و جاه و مال و غیر اینها را و باشد که راه غلط کنند که طالب حق
باشند و از بی تمیزی بدین راه افتند که طلب حق کنند و از قلت فهم
و تمیز هیچ در نیابند و گمان کنند که همه طالبان حق که دعوی
معرفت کنند دروغ گویند و با ایشان عناد ورزند و باشد که
طلب و قوت طبع داشته باشند اما در طلب استقصا نکنند و بحق
نرسند و علم و معرفت را در نیابند و با اهل آن عناد کنند و باشند
که طلب حق کنند و با قوت طبع و تمیز ایشان را استقصا هم شود اما نه



براه مستقیم چنانکه اهل این زمانه و باید که سبب این غلط که ایشان افتند
در باب علیحده ذکر کنیم ان شاء الله تعالی حکیم بزرگ ارسطوطالیس نه شواری
علوم کلی را دید و دانست که آنچه قدما ی حکما در علوم نظری برمز و
تعمیه و لغز گفتند صواب بود و غلط نکردند که هر چند در کلام ایشان
اختلاف هست اختلاف لفظی است و معنی سخن همه یکی است که طریق
العقل واحد اما از شفقت که ارسطوطالیس را بود بر کافهٔ تمادی
روزگار را دانست که جماعتی طالبان سخن از این علوم منتفع نشوند
رمز و تعمیه را که معلمان که حل این رموز کنند و از صاحبان این رموز
شنیده باشند در گذرند و بوجود معلوم کسی بران رموز پی
نبرد مگر بالهام ایزد تعالی چنانکه کتاب تنکلوشا که در نجوم نوشته
و در رمز و سیر ستارگان که بکتاب جاماسب و کتاب تشو قو نیادر
افعال طبایع و آنکه کتاب دیگر که بابلیان و هندوان نوشته کسی پی
بان نبرد تعمیه و رمز را و آن رمز که ارسطوطالیس خود با قول اثولو
جیا نوشته است در اتصال نفس بعقل و عقل بعلت اولی و بازگشت
نفس ا زعلت اولی که تا همه کتاب اثولوجیا فهم نکنی و اتحاد عقل و نفس
و عاقل و معقول ندانند آن رموز را نتوانستند گشود پردهٔ رمز از این
علوم کشید و بترتیبی آورد که مجردانا و همه حکیمان پیروی او برین گفتند
و حکمت و نام فیلسوفی باو انداختند و پس از او کس با و نیارست





رسیدن و آن ترتیب آنست که چون دانست که آرا و اعتقادات از حق
و باطل بیرون نیستند و سخن و حکایت از صدق و کذب تا از وی هست
دانستن حق و باطل را در اعتقادات و صدق و کذب را در اقاویل
مجزا از آن اعتقادات و آن را منطق نام نهاد و اول کار از معقولات در گرفت
اول آنکه موضوع و محمول قضایا شوند و آن را کتاب قاطیغوریاس نام
کرد پس از آن در قضایای مطلق سخن گفت از آن جهت که مقدمات
قیاس شوند و آن را کتاب باری ارمنیاس نام کرد پس از آن در قیاس مطلق
سخن گفت و آن را انالوطیقا نام کرد که جنس صناعات خمس است و غرض از این همه دانستن
برهان و مقدمات آن بود که صناعات برهان همه حکماء است و جدل
متکلمان و همه شریعت را و خطابت فقها را و شعر عوام را و فن مغالطه
همه را حسن ذکر کردن را نه بعمل آوردن را که (ترک) مغالطه بمنزلهٔ زهرات دانستن
او حسن را بود نه خوردن را و در این مراتب آنچه نافع را گفت در صناعات
خمس و بیشتر از برهان در آن سخن گفت و مرتبهٔ متعلم را در تعلیم مرعی
داشت و مرتبهٔ مسئله که کجا باید گفت و چه مقدار نفع را آید در غرض
کتاب و تعلیم متعلم و طریق استدلال که راه بر دانستن هر مسئله غیر متنا
هیست و چون کتاب قیاس را نیک بفهمند دانند که چنین است و
حکیمان و دانایان نه بدین ستایند که مسئلهای مغلق بکتاب
خود آورند بلکه بآن مدح و ثنای حکیمان کنند که مسئلهای نافع

آورند در معاش و معاد هرچند نفع بیشتر مدح و ثنا ایشان بیشتر
و رتبه متعلم در بیان آن مسئله ملاحظه کنند و همچنین مناسب
مسئله را با آن علم و آن موضع که هرچه دانسته همه جا و همه
علم نتوان نوشت و اگر کسی این شروط کند در جهات را بود یا شهادت
و اگر راهی آسان باشد بر دانستن مسئله و براه غیر آسان رود مستحق
مذمت باشد که راه راست ندیدند و بر این قیاس باید کرد نفع بیشتر و کم
را فی ذاته و مرتبه تعلیم را و اینهمه با آخر این کتاب بشرح گفته شود
انشاء الله تعالی و همچنین که گفتیم حکیم بزرگ هرچه نوشت سماع طبیعی
تا آخر اثولوجیا همه مسئله که گفت و نوشت نفع را و قدر نفع را و راه
نزدیک را و رتبه کتاب و متعلم را رعایت کرد چنانکه در تحریر اقلیدس
ساخت که هر شکل در مقدمه معرفت شکل اول آن کتاب نتوان
فهمید و بر این قیاس هر مقاله و هر شکلی که در آن کتاب اقلیدس
نوشت در بیان آن در آن موضع ضرورتر آن نفع را و مرتبه متعلم را
و راه اقرب بمطلب را رعایت کرد که اگر همه عالم جمع شوند بهتر
از آن نتوانند جمع کرد پس اگر کسی ردو آن جمع و ترتیب بکرد اندیا
چیزی دیگر نویسد و رای آنها در اصول هندسه متعلمان را
در ضلالت اندازد و علم را و نفع را و قصی و بزرگ قدر نفع و مرتبه
و مسئله و متعلم را ملاحظه نکرده باشد و سخن بر وفق

آنچه

در طبیعی و ما بعد الطبیعه ترتیبی نوشت که بهتر از آن متصور نشود و در حیرت ایشم که از اول چه



آنچه دانند نویسند نه بر وفق آنچه باید نوشت و این از جهالت کنند
یا شهادت و بدین متعلم هیچ نفع نرسد و معلم ایشان شود و همچنین
متکلمان در اسلام اصلها نهادند مرتب و مسلسل که اگر یکی
از آن اصلها بیرون رود بهمه خلل راه یابد که هیچ سخن بضرورت
و بیفایده نگفتند و سخن بر وفق ضرورت گفتند نه بر وفق اراده خود
چنانکه در حکما گفتیم و متکلمان چندین زحمتها کشیدند تا این
اصلها وضع کردند حفظ شریعت را و اعتقادها مر آن فرقه را که
از ایشان بعد از آن جماعتی پیدا شدند و ترتیب این دو صناعت
بگردانیدند و اول صناعت را آخر کردند و آخر را اول جهالت
را بغرضی و فایده یا شهادت که خود را رئیس آن فرقه و عالم دانند و مردم را
بغلط اندازند که این کتاب ایشان بهتر از کتابهای دیگر ببینند و
خبرهای مغلق و لفظهای غریب شنوند و ندانند که آن همه هیچ راست بلکه
بدی راست و ضرر را و کم و اتفاق و بی خود آن بزرگی کنند و آنرا
گویند و اول تعریف که در حکمت و کلام واقع شد چنان بود تا
آن ترتیب محکم و آن کتابها مندرس شد بعد از آن تحریف بر تحریف
افزوده شد و این دو علم را مندرس کردند و اصلها مشوش و
از بی ترتیبی هیچ از آن نتوانند فهمید و این سبب بود که شد

هرچند صاحب طبع و تمیز باشند و گمان برد که هر کس دعوی دانش کند هیچ نفهمند چه

دیگران صناعت است که در اول کتاب ایشان چرا بینند که در اول کتابها است چه



گرویدن احمقان که هرچه ایشان نفهمند از آن بهتر دانند از آنچه فهمند
و اگر معنی آسان بسیار فایده رسد اصلا بان ننگرند که آسان است
و هرگز در فائده ننگرند و ندانند که هر مسئله چراست و بکجا باید
نوشت و او را بر مسایل هر علم که غیر متناهیست از آنچه اختیار
کرده تا کار بآن کشیده که بکتابها هیچ مسئله نافع نشنوند و
حشو بر حشو نویسند و بکتاب ایساغوجی بحث از تصرف و نحو
و اشتقاق کنند و بکتاب نحو بحث از الهی کنند و باصول فقه بحث
از هیولی و مذهب ذیمقراطیس و بکتاب کلام قدم عالم اثبات کنند
تا بدانجا که کسی باشد که اندسال کتابی که مصنف او گوید که در منطق
خواند و یک مسئله منطق در آن نبیند و اگر باشد بر سبیل نقل آخر
کتاب برهان در خطبه ایساغوجی نقل شود و هرگز از خطبه مقدمه تو سبد
از حشو گوئی استادان که احمقی بغرض آن رسد و با آنکه در آن کتاب
غرض نافع محصل نبود بر آن اعتراضها کنند و بر آن حاشیه نویسند
و شاگردان بر وجع آیند و آنرا بسیر گویند چون طوطیان و بر آن
هرزها آفرین کنند و باشد که دیگری سرآمد ایشان باشد از آن هرزها
جوابها گوید و کتابی دیگر کند و تحقیقاتی بی سر و بن بر او افزاید
و از ضلالتی در ضلالتی دیگر اندازد و چون صاحب طبع و غیر

باین



باین کتابها افتد که از حکمت و کلام و منطق گویند بنای هیچ مسئله بر اصلی
نه بینند و شنود از جماعتی که بر آن کتابها جمع آمده آن کتابها را مدح و ثنا
گویند و صاحبان آن اعقل حادی عشر نویسند و گویند که فلان حاشیه
نوشته در حکمت بهتر از اسکندر و ثامسطیوس است بلکه بهتر از ارسطو
طالیس و افلاطون و در کلام شیخ مفید بهتر از ابو بکر باقلانی
بلکه بهتر از هشام حکم و ضرار بن عمرو و باشد که نام اینها نشنوند تمسخر
و استهزا کنند و گویند ایشان کلام خام نوشته اند و گفته اند و هرگز
ندانند که چه گفته اند و اگر دانند ندانند که چرا نوشته اند و اگر آن نباشد
چه خلل بدین و شریعت راه یابد و احمق باشد که هیولی نگوید و او را
صفت کند و او را عقول را اثبات کند و ایشان را معطل دانند و فا
عل هیچ فعلی ندانند و عالم را ابتدای زمانی نهند و از ابداع سخن گویند
و حرکت را مبداء حوادث ندانند و از حرکت مبداء حوادث سخن گویند
و سراسر مسئله کتابهای ایشان اینست که بموضوعات اینها نگویند
و آنها را محمولات اثبات کنند و خود را آفرین کنند که کاری بدیع کرده اند
و حکما را کافر دانند و سخنان ایشان بر مجتهدان و فقها ترفع
جویند و به هیچ مسئله از مسایل حکما کردن نهند و گویند این مسئله را
بهتر از ایشان دانیم و اثبات کرده ایم و جماعتی این سخنان را
قبول کنند و بر این سخنان وجد کنند و تناقض بر تناقض خواهند

و اگر امشکل ببینند و بران مصنف آفرین گویند و اگر نام روستای کلام
شنوند برایشان استهزا کنند و رای ایشان ضعیف شمرند و اگر نام دوی
حکمت شنوند ایشان را تکفیر کنند و گویند که بدان کتابها مشغول
نباید شد که خامند و تحقیق نرسند ندارند قوله تعالی الذین کفروا
لا یسمعون لهذا القرآن الآیة و از عیسی علیه السلام حکایت کنند
که با یحیی و امثال اینها خطاب کرده یا علماء السوء قعدتم علی
باب الجنة فلم تدخلوها و لم تدعوا غیرکم یدخلها مثلکم کمثل
کمثل الذفلی زهره حسن و ثمره تقتل من اکله و ایشان هرگز هیچ مسئله
کردن نه بینند و براصلهای ایشان و غایتی و شنای ایشان کسی را
که بد و نقل کنند و زحمت سفر و غربت کشند طلب علم را از او این باشد
که کتاب را این خوبست که ترجمه فلان کتاب خوب داند و مثل
او در عالم نیامده است و بر فلان اعتراض خوب کرده و چندین
سخن بر خطبه فلان کتاب نوشته و ندانند که این سخنان و این کتاب
اگر در عالم نباشد علم را هیچ زیان نرسد که آفت علوم اینهاست و گویند
که هرگز هیچ مسئله بدلیل راست نشود و اثبات هیچ مسئله کس نکند
و هیچ سخنی نیست که بر او اعتراض نتوان کرد و راست گویند که هر مسئله
راهیست که با آن بدان آیند و اگر بآن راه نروند بسر منزل نرسند
و هرزه و اگر بدان راه روند باشد که سالها بدان راه باید رفت

تا اغتنا



تا آن مسئله بحقیقت دانسته شود چون استخراج ضلع مکعب که چندین
کتاب در تعالیم سالها باید خواند تا آن بحقیقت آید دانسته و بدین
قیاس باید کرد همه علوم حکمت را چون احمقی خواهد که آن مسئله
را در مجلسی اثبات کند و عناد ورزد محال باشد و نه در قوت عالم
باشد و نه متعلم و چون نتوانند فهمید آن عالم را مدعی شمرد و آن مسئله را
باطل و خود را صاحب عقل کامل که فلان این مسئله بر من ثابت نتوانست
کرد و باشد که نفی وجود بدیهیه کند سفاهت و مراد او هر احمقی را که شود
انکار کند و بر چنین کس خود هیچ بیش نرود و شاعر تازیان در حق ایشان
گوید تراه معدّاً للخلاف کانّه برد علی اهل الصواب موکل پس
آن مرد صاحب طبع که گفتیم هرچند قوت و تمیز او را باستقصا جمع شود
عناد او با اهل علم زیاده شود که چون این کتابها که گفتیم خواند و از
آن که بدان کتابها جمع شود که صاحبان آن عقول و فاضلترین
حکما و فلاسفه اند و سر متکلمان اسلام اند و آن کتابها زبده
و خلاصه علوم است و بیند که با این کتابها هیچ نتواند فهمید و
سبب آن باشد که گفتیم در همه علما طعن زند و همه را مدعی شمرد و معاند
شود علم و علما را حکایت یکی از متکلمان که مذهب محققین
بر عوی خود داند و بر همه متکلمان سابق طعن زند و حکما را
کافر داند روزی بر کم خود دی ثنا میگفت و میگفت که او و امثال



او نبودندی ما پیش حکما شرمنده بودیم که متکلمان اسلام سخنهای هرزه
گفته اند و کاش آنها نمیگفتندی گفتیم یکی از آن مسایل که تو او را واهیست
نقل کن گفت یکی آنکه معدومات ممکنه را ثابت گویند گفتیم این بچه
باطلست و مستحق چندین تهجین هرزه چند گفت و بنیاد است این
مقدمه را باطل کردن و گفت این چه مسئله باشد و بچه کار آید سوای
آنکه در قدیم آشنی و بقال صاحب مذهب بوده اند و هرچه میخواستند
میگفته اند و صاحب تمیزی در میان ایشان نبوده و چندی گفت و این
مسئله را همه قدمای شیعه و معتزله بکتابهای اصل ساخته اند
و این قایل در همه سخنهای دکیک بی آنکه تواند باطل کردن این مسئله
گفتیم چگوئی عالم حادثست یا قدیم گفت حادث و هرکه گوید سوای خدای
تعالی هست کافرست گفتیم چه گوئی در علم خدا تعالی باشیا در
ازل علم داشت یا نداشت گفت در ازل بهمه اشیا علم بخصوص داشت
و هرکه جز این گوید کافرست گفتیم علم خدا تعالی باشیا حضوری بود یا حصولی
گفت حضوری که خدا تعالی حال و محل نیست و هرکه جز این گوید
کافرست اکنون بگوی که چون همه ممکنات حادث شدند و علم خدا تعالی
حضوری است پیش از وجود چگونه نزد حق و علا حاضر بودند گفت
بعقل اول اندر بودند گفتیم عقل اول قدیمست یا حادث گفت
حادث و همان شناعت بر او لازم شد پس بقدم عقل قایل شد همه

اصلها



اصلهای متکلمان بر هم زد گفتم نه تو گفتی که هرکه گوید سوای ایزد تعالی
قدیمی هست کافرست گفت اشیا در ازل نزد او حاضر نیستند و باین
نفی علم در ازل بر او لازم آمد که علم را حضوری دانست چنانکه ایشان گویند
عاقبت گفت علم از مقوله اضافه است و چون اشیا بوجود آیند این
اضافه حاصل آید چون خالقیت و رازقیت زیرا که در وقت وجود نیز
باشد و بر این هیچ شناعت نیست و این شناعت را ندید که از این لازم آید
که ایزد تعالی پیش از وجود اشیا باشیا علم نداشته باشد و این مذهب
از هشام حکم حکایت کنند و این قایل بارها بر هشام حکم شناعت
کردی که چنین مذهبی گوید عناد است و او را چه بر این داشته است
گفتم هشام را این بر این داشته است در اول فکر که تو را بر این داشته در
آخر فکر و بآخر و هلا دانستن که مسئله ثبوت چرا نهاده اند که ممکنات
را پیش از وجود ثبوت باشد که بدان نزد ایزد تعالی حاضر باشند
بعد از آنکه چندین شناعت قایل شد گفت این را یکی از متکلمان
قدیم چنین بی تمیز بوده اند که بنفس ناطقه نگفته اند و کسی که بنفس
ناطقه نگوید مرتبه او در علم چه باشد گفتم تو اثبات نفس ناطقه توانی
کرد هذیان چند در هم بافت که لایق نوشتن نیست که این مسئله در
یک مجلس اثبات نتوان کرد و بحقیقت آن رسیدن تا کتاب
ارسطوطالیس در نفس که سه مقاله نوشته است و کتاب اسکندر

افزاید و سعی داد در عقل قرائت نکند نفهمیدن چنانکه باید فهمید و مرتبهٔ این
کتابها در قرائت مؤخراست که بعد از این کتاب باید خوانند و اگر
چنین نکند هرگز نفهمد چنانکه پیشتر بدین اشاره کردیم و این شخص
خواست که در مجلس بران برهان گوید بی آنکه مقدمات دیده باشد
و متکلمان اسلام را نفی مسئله که هرگز بران دلیل و برهان یاد
گفتی و چند بی حکما عقلا و حکما در آن متحیرند چند بین طعن زد
آخر گفت چه سبب را نفی نفس ناطقه کرده اند با پستی نکنند و نفیش
و اثباتش را گفتم چه گویی اگر کسی بشک باشد که جوهری جز
ایزد قدیم هست گفت بمذهب همه مسلمانان کافر است اگر کافر
نباشد گفتم حدوث عالم بچه دانی گفت بحرکت و سکون که جسم
یا متحرک است یا ساکن چنانکه بکتابهای کلام اندر داست گفتم کسی
که بوجود نفس ناطقه گوید بشکست که همه جواهر حادث شد که حدوث
جواهر اگر اثبات کنند بحرکت و سکون کنند که بی این دو هیچ
راهی نیست باثبات حدوث عالم چنانکه از ابو الهذیل علاف
حکایت کنند که متکلمی او را گفت که اگر اثبات حدوث عالم کنی
بی حرکت و سکون متکلمی تو را مسلمست گفت مثل تو آن مثل
که کسی گوید دعوی خود پیش قاضی بی دو گواه درست کن و چنین
باشد اگر کسی بحجتی که عقلیست و نفس قابل شود یا ممکن داند د د

حدوث



حدوث عالم بشک باشد که بحرکت و سکون متبراست و این حکایت
این را گفتم تا بدانید که ایشان که بر متکلمان سابق طعن زنند غرض
ایشان نفهمند و هرگز بر هیچ اصلی و قاعدهٔ نایستند که چون
بر قواعد معتزله الزام یابند دست بقواعد اشاعره زنند و چون
در آن بستوه آیند بر مذهب فلاسفه چسپند و این همه بزبان گویند
که معنی سخن هیچ فرق بحقیقت ندانند و هرگز باین طریق با حق نیایند
و سبب ضلالت همه عالم شوند و همه را در گمان افکنند که راه بدانستن
معقولات نیست و هرکه این دعوی کند دروغ گوید و بدین سخن اگر خود را
بر حکما بندند مردم را بحکمت خوانند و در سفسطه اندازند و اگر بر
متکلمان بندند خلق را بکلام خوانند و بمذهب باطنیان و اسما
عیلیان اندازند یا بمذهب ظاهریان و حشویه نعوذ بالله من ذلک
و این است که گفته اند نعوذ بالله من نصف متکلم باب ۱۱
اندر قسم پنجم از این دوازده که برشمردیم صاحبان این پیشه فقها
و اصحاب حکمت علمی و ایشان عالم را چنان شوند که قوای محرکه
بدن انسان او فقها بمنزلهٔ قوای محرکهٔ باطنی اند و اصحاب حکمت
علمی بمنزله قوای ظاهری از آنکه اصحاب حکمت علمی در صناعات نافع
در معاش سخن گویند و این همه صناعات ایشان نهاده اند که بی
ایشان امور مدن ملتئم نشود و این افعال و غرض همه کس را ظاهر

چنانکه غرض از ... دکانی در نقل خاص ... از هر یک از اینها هر کس



همچنین که حرکت دست و پای و زبان غرض و فعل آن همه را ظاهر است
هرچند که غرض حکمت علمی بمعادهم متوجه هست که علم اخلاق همه
بمعاد متوجه هست اما غرض فقه فقها هرگز بمعاش متوجه نیست و همه
متوجه بمعادات و اگر چیزی در افعال معاش گویند آن نیز متوجه
بمعادات و بالطبع ذکر کنند و غرض از آن ظاهر نیست چنانکه نماز و روزه
در روزها و وقتهای معین که غرض از آن ظاهر نیست و فعل ایشان که نیست اما
وجوب در بعضی اعمال و مرتبهٔ شرف اصحاب این پیشه در مرتبه
قوای محرکه است در بدن انسان که بی این قوای زندگی انسان را صورت
پذیر نیست و شگفت نباید داشت که یک چیز هم نافع باشد در معاش
و هم در معاد که هرچه نه چنین باشد خلاف شریعت و حکمت مگر
آنکه یکی را نفع کند و دیگری را ضرر نرساند و همیشه آنچه نافع در معاد است
غرض و غایت آنچه را نافع در معاش است که الدنیا مزرعة الآخرة و هر
منزلتی که اصحاب شرایع و حکما دنیا را از آن کنند که غایت مطلوب در هیچ
عمل او نیست و هر مجرد که دنیا را کنند و ستایند از آن کنند که
غرض دو مست که بی آن بغرض اول که آخرت نرسند و حکمای
علمی که بحث از امور معاش و صناعات کنند چون بحث ارسطوطالیس
از معقولات قضایا و قیاس که غرض اولی حکیم نه اینها بلکه بحث از
اینها از آن است که بعلوم حقیقی رسد و حقیقت چیزها را داند هرچند

کاینجا



کاینجا بدان اشارت نکند و این فرق که میان فقها و ایشان گفتیم ظاهر امر را گفتیم
ندانند و بدین اشاره بدان کردیم که اهل این زمانه و متحلان از فرو
مایگی هرگز بغرض نرسند و اعتراض کنند و طلب چون نکنند و موضع
سخن ندانند و هرچه بدین کتاب اشاره شده چنین است و اگر اختلاف
باشد در مرتبه سخن و تعلیم و غرض را باید داشت که سخن دراز کشیدن ملالت
آرد و از غرض باز دارد و آن فرقها که میان انبیا و فلاسفه گفتیم
میان فقها و اصحاب حکمت همان فرقهاست که اینها اصلند و اینها فرع و حجم
کتاب افزون کردن سفاهت است و کسی را که اینقدر را درنیابد نفع نکند
زیاده مضرت رساند و آنرا که نفع کند زیاده از این مضرت رساند که از ملالت
نفع نرسد که از ملالت نفع نرسد که اهل فهم را لفظ موجز بحقیقت
معنی رساند و اطناب از معنی باز دارد و کم مهمانرا موجز در حیرت
اندازد و اطناب حیرتشان زیاده کند اولی آنست که طلب حکمت
نکنند که خود را و همه را در تشویش اندازند و من لم یقنعه القلیل لم ینفعه
الکثیر باب ۱۲ اندر قسم ششم از این دوازده که برشمردیم این پیشه
اباحتیان و تن پروران و از ایشان باشند که از همه افعال باز دارند
چون سوفسطائیان که همه چیزها خیال شمرند و بحقیقت هیچ را موجود
نداشتند نه بدنیا گویند و نه بآخرت خسر الدنیا و الآخرة و ذلک
هو الخسران المبین و باشد که اعمال نافع را در معاد عبث دانند

و از آن باز دارند و چون دهریان و طباعیان که بروح مفارق نگویند
و نه بمعاد روحانی قایل شوند و نه بجسمانی و نه بتناسخ که روح را از مزاج
دانند و بعد از بطلان مزاج اعاده او را مستحیل شمرند چنانکه شا
عرشان گوید: حیوة ثم موة ثم حشر: حدیث خرافة یا ام عمرو: و دیگری
گوید: یخبرنا الرسول بان یحیی: وکیف حیوة اضداد اوهام: و این بیت
بیکی از اکابر اصحاب رسول صلی الله علیه و آله نسبت دهند که
بمستی انشا کرد با چند بیت دیگر و دیگر معنی و باشد که خود را بر صوفیان
بندند و بعین الجمع گویند و خود را بر صوفیان بندند و بعین الجمع
گویند و خود را از مراتب عمل بیرون برند و دعوی معبودی دعوی
کنند نعوذ بالله منه اما ایشان همه کسی این نخوانند و چنین نفرمایند
و باشد که از افعال نافع در معاد باز دارند و از اعمال نافع در معاش
باز دارند و بترک پیشه و زرع فرمایند و اینها اصحاب مانی و اکثر
براهمه اند و در اسلام جماعتی خود را بر صوفیان بندند و توکل
گویند و معنی توکل این دانند که بنظام کل معطل باید بود تا انچه
خورند و پوشند همه حرام باشد که معاونت نکنند و معاونت یابند
و جماعتی دیگر باشند که مذمت دنیا کنند چون براهمه هند و گویند
عاقبت دنیا فناست و عمل فانی بباید کرد و بباقی مشغول باید
شد و ما پیشتر بیان کرده ایم که دنیا را مطلقاً مذمت نکنند و بجهه مذمت
کنند



نکنند و بجهه شناختند که دنیا منزلیست که قطع باید کرد و بآخرت باید رسید
و تا بآخرت رسیدن از توشه و راحله چاره نیست و هر که بی معاونت
نظام کل را بآخرت نتوان رسید و رستگاری نتواند یافت و باشند
که ذات مذهب که این بدعتها نهند آنچه بمعاملات باشد تاویل
کنند و آنچه بعبادات باشد بجا گذارند چون مزدک بکیش کسری که آنچه
بزند و استاد در عبادات دید بجا گذاشت و آنچه بمعاملات یافت
تاویل کرد که زن و مال همه مشترک کرد و بدین همه معاملات باطل
شد و باشند که معاملات را تاویل نکنند و عبادات را تاویل کنند
و چون قرمطیان و باطنیان بدینی اسلام و مزدکیان از شیان بدتو منو که بشمرده ...
تو نکنند و بشمردن اقسام از غرض کتاب بیرون دو یم و مرتبهٔ خست
ایشان از مرتبهٔ شرف ضد ایشان که فقها و اصحاب حکمت عملی اند
معلوم شود و ایشان جنود ابلیس اند که وجنود ابلیس اجمعین و مرتبهٔ هر
یک از این هاد دخست از مرتبه منع عمل و غرض منع معلوم شود باب ۱۳
اند رقسم هفتم از این دوازده که برشمردیم موضوع جزو و بحث
متعلق بعلم و عمل و صلاح تابع این پیشه و اصحاب این پیشه بسیارند
و هر یک از این پیشها عالم را بمنزله حسی و حرکتی خاص عضوی خا
ص را از بدن انسان و اصحاب این پیشه بمنزله قوتی خاص که
مبدا آن حس و حرکت خاص است چنانکه جالینوس بکتاب قوای



طبیعی بیان آن کند و موضوع آن پیشه بمنزله آن عضو خاص است که این فعل
در واست و شرف آن پیشه در عالم بمنزله آن حس و حرکت خاص است در بدن
و اصحاب این پیشهای مختلف عالم را آن نفع دهند که این قوتهای مختلف
بدن را که هیچ قوت خاص نیست که همه بدن را بعموم نفع ضروری باشد
که ببطلان آن قوت بطلان همه قوای بدن باشد چون قوت دل و جگر و
سایر اعضای رئیسه و باشد که بطلان آن بهمه بدن خلل رساند که
افعال همه قوی ناقص باشد اما باطل نشود و باشد که نه ناقص باشد و نه باطل
اما مستحسن نباشد چون قوت مشتهیه که چون در بدن ناقص شود رنگ
بدن ناقص شود و قبیح گردد و منافع پیشها در کل عالم چنین اختلاف
دارد و تفاوت شرف این پیشها بدین نسبت است و این پیشها در کل
عالم چنین اختلاف دارد و تفاوت شرف این پیشها بدین نسبت است
و این پیشها چون طبیبات و منجمی و مهندسی و غیرهما از آنچه
موضوع خاص دارد که بحث از آن موضوع شامل امور غیر متعلق
بمزاولت عمل را و امور متعلق بمزاولت عمل را چون طبیبی که موضوع
آن خاص است که بدن انسان است که در آن پیشه بحث از تشریح بدن و
مزاج و قوای طبیعی و اسطقسات و اهویه بلدان کنند چون کتاب
اسطقسات جالینوس و کتاب مزاج او و کتاب قوای طبیعی او و کتاب
منافع الاعضا و غیرهما که در همه بحث از احوال بدن کنند و این بحث
متعلق



متعلق بمزاولت عمل نیست و همچنین بحث کند در کتاب دیگر از فصد و اسهال و غذا
و حرکت و سکون و نوم و یقظه و غیرهما که متعلق بمزاولت عمل است باب ۱۴
اند رقسم هشتم از این دوازده که برشمردیم این پیشه و اصحاب این بعد
پیشهای قسم هفتم و اصحاب انانند که هر یک از این پیشه ضدیت یکی
از انها را که موضوع ایشان واحد است در مرتبه معرفتش عالم را بمثابهٔ نفع
نظیر او است عالم را و از آن موضوعش را آن مضرت که از سوء المزاج خاص
قوت حس و حرکت عضو را که آن سوء المزاج عارض اوست و از آن آن ضرر بکل
عالم رسد که از این سوء المزاج عضو را در بدن که نظیر آن موضوعست
و در کل عالم بکل بدن رسد و باعث این پیشها یا جهالت است یا شرارت
محض که غرض اول باشد یا شرارتی که نه غرض اول باشد که غرض اول یا مالی یا نفعی
یاد یاستی باشد و این پیشها اصحاب آن بدان مقصد تطرق کنند و مرتبه
خست این پیشها از مرتبهٔ موضوع و غرض معلوم شود چنانکه در قسم هفتم
مرتبهٔ شرف بدین معلوم بود باب ۱۵ اند رقسم نهم از این دوازده که برشمردیم
و این پیشه و اصحاب این پیشه نیز بسیارند و هر یک از این پیشه بمنزله حسی
خاص است عضوی خاص را که موضوع اوست و صاحب این پیشه بمنزله
قوتیست خاص که مبدا آن حس خاص است و این پیشه را امثال علم موسیقی
که در آن بحث کنند از نسبت کل و ذی الکل مرتبی و ذی الخمس و ذی الاربع
و آنچه از اینها مرکب شود و آنچه از نقصان کم از بیش بیرون آید چنانکه بر کرها

١٤٣ کوسیند که نسبت کل از نسبت ذی الخمس و ذی الربع مرکب و چون از نسبت ذی الخمس
ذی الربع نقصان کنی نسبت طنینی حاصل آید و امثال اینها که در آن صناعت
از آن بحث کنند که هیچ از اینها بمزاولت عمل متعلق نیست اما مبادی
و معاون هست که جزو علمی از هر صناعتی بمنزله جانست جزو عمل را
و جزو عمل بمنزله جسمست جزو علمی را و ناچاری نیست که هر کس در
جزو علمی ماهر باشد در صناعتی در جزو عملی در آن صناعت
ماهر باشد یا چون در عمل ماهر باشد در علم ماهر باشد بلی هر دو در
بقای صناعت ضرورند که بی جزو علمی صناعت مختل باشد
و بی جزو عملی جزو علمی معطل که یکی بمنزله امر آمرست و یکی بمنزله عامل کار
عمل صناعت کسی را بکمال حاصل نشود و بی آموختن نیابد اما
تواند بود که جزو علمی صناعت کسی را بکمال حاصل شود و در جزو
عملی قاصر باشد چنانکه ارسطوطالیس در کتاب برهان گوید
در آنجا که چگونه نسبت چیز جهل و علم حاصل شود و مثال
بر این صناعت موسیقی نظری را آورد که بعقل داند که فلان نغمه
فلان نغمه را موافقست و بحس چون بشنوند بدانند و نتوانند
بعمل آوردن و چنانکه ابونصر فارابی حکایت کند از بطلمیوس
که بکتابی که در موسیقی نوشته گوید که بسیاری نغمات ملایم احساس
نکنم و امتحان علم را با عمل موسیقاری حاذق در عمل را حاضر کنم
تا مرا

١٤٤ تا مرا بدان اخبار کند و همچنین ابونصر فارابی حکایت کند از ثامسطیوس
که گفت دانم بعلوم که مرا از تعالیم حاصلست که نغمه مفروضه موافقست نغمه
وسطی را و احساس باتفاق آن دو نکنم که در عمل آن ممارست ندارم
و این ثامسطیوس او در غایت بزرگیست از اصحاب ارسطوطالیس تا
بحدی که ابوعلی سینا در کتب خود اعتماد بر شرح او کند و آنچه او فهمد از ارسطاطالیس
بآن گوید و ابونصر فارابی او را گوید وهو احد اجلة اصحاب
ارسطاطالیس و من المتمهرین فی مذهبه و این نغمه مفروضه که او گوید
نغمه مطلق وترست از عود و وسطی نغمه سبابه مثنی است و ابونصر
فارابی گفته باشد کسی که باتفاق این دو احساس نکند و ثامسطیوس
بآن بزرگی چنین گوید و بباید دانست که نادر باشد که در صناعتی
قوت علم و عمل شخصی را بکمال جمع شود که کمال قوت علم بحرارت و لطافت
صورت بندد و کمال قوت عمل ببرودت حاصل شود که کمال عمل بصبر
ضرورتست و صبر از سکون خیزد و سکون ببرودت باشد و اینجا این
حرارت و برودت که گوییم نیست بآن عمل و موضوعست که آن برودت
که قوت عمل موسیقی باید بسیار احترازست از آن حرارت که قوت علم بر
بیطاری را باید و از این جهت که این دو قوت بکمال در یک موضوع جمع
نتوانند شد آن سبب را که گفتیم ایزد جل ثناؤه نجل کرده میانه اعصاب
حس و اعصاب حرکت را و هر دو را با هم باعضا فرستاده که در هیچ

١٤٥ عضو یکی بی دیگری نباشد و بیکی قوت حرارت و لطافت زیاده
داد تا فرماید و بیکی قوت برودت و غلظت زیاده داد تا فرمان
پذیرد و از عمل ستوه نشود فتبارک الله احسن الخالقین و این پیشه را امثال
بسیارست چنانکه جزو نظری از طب و جزو نظری از نجوم و جزو
نظری از فقه که اصول فقه خوانندش و هر پیشه که در آن بحث از
موضوع کنند که متعلق بکیفیت و مزاولت عمل نباشد و مثال موسیقی
نظری بر این آوردیم که قوت شوق علوم متعلمان را زیاده شود و دانند
که چون علوم بسیارست و زندگانی کم آنچه از عمر صرف کنند در عین علوم
کنند و از هرزه و مزخرف پرهیزند باب ١٦ اندر قسم دهم از این ده
که برشمردیم اقسامی که این قسم جنس آنست بقدر اقسام قسم نهم است چه هر
یک از این پیشها صناعتست یکی از آنها را که در موضوع با آن شرکتست و هر یک از آنها
چون سوء المزاجست حس خاص را در بدن انسان و عظم و صغر آن بجسب
عظم و صغر آن موضوعست در عالم و آن فسادی که از او تولد کند در موضوع
تواند بود که اهل این پیشه اصلها نهند بخلاف که در قسم نهم است چنانکه
تشریح بدن انسان کنند بخلاف واقع و بیان امزجه و اهویه بلدان
کنند بخلاف واقع که بلدان جنوبی منخفض که جبال او بر طرف شمال
باشد سرد گویند و خلاف آن را گرم چون بنای مقدمات علیه بر این
نهند و امثال این فسادها از این در اموضوع خاص ایشان تولد کند و با
که اصلها

١٤٦ که اصلهای موهومند و عرض فساد باشد چنانکه بحث از تشریح بدن کنند
و بیان واقع گویند و بیان غرض این باشد که بچه نوع مقدمات عمل توان کرد
اذیت رسانیدن ببدن و تواند بود که در اصل منع کنند از نظر در امور
که متعلق بالذات بمزاولت عمل است چنانکه در این زمانه اگر کسی از جزو نظری
موسیقی سخن گوید او را منع کنند و از آن باز دارند جهل را از منافع این
علوم و چنانکه اصحاب تجربه و طایفه که خود را مقتصر بر خوانند در طب
منع دانستن تشریح و اهویه بلدان و مزاج کنند و با اصحاب قیاس انکار
کنند از جهل بمنافع این علوم و جالینوس کتاب ظرف با ایشان خطای ایشان
بیدل کند به بیانهای کافی و منافع اینها درست کند و باید که در قسمی که
در این کتاب کرده ایم خوب نظر کنند که اکثر اینها در همه اقسام کلی جاریست
و بهر جا قسمی خاص نکنند که ملالت بیاورد و همه آن سخن بیک جا
گفته شود که اصل در علوم آنست که پراکنده ذکر نکنند چنانکه حکما بر آن تنبیه
کنند باب ١٧ در قسم یازدهم از این دوازده که برشمردیم آن صناعات
که در این قسم افتند عدد اینها بعدد موضوعات اعمال است و این سخن بر ظاهر قول آن
در هر جا که اطلاق کنیم که تواند بود که یک چیز موضوع شود در علم و عمل
صناعات متعدده را هر کدام را بروی دیگر چنانکه بیان این کنیم بعد از این
ان شاء الله تعالی و هر یک از این صناعات که در این قسم اند چنان بود
موضوع خود را و کل عالم را که حرکتی خاص که نظر آن صناعت عضوی خاص

داکه نظر آن موضوعات اند و همه بدن را و مرتبهٔ شرف آن صناعت و صاحب
آن در علم همین حالات و بباید دانست که درین کتاب گاه بقوت عملی علمی خواهیم
که متعلق بمزاولت عمل باشد و گاه قوت عملی خواهیم که موضوع عمل مطلوب
در آن صناعت شود و گاه قوت مطلوب در آن صناعت را خواهیم مثال اول
چنانکه دانیم که در عود ابتدا از نغمهٔ مطلق منتهی کند و بر ترتیب نغمه حاده
که در اسفل بود برات آیند فلان آهنگ حاصل آید و چون از بابه
منتهی کنند فلان و مثال دوم چون قوت مضفی بر صوت و عمل بریع
که آن صوت و عمل چنان ادا نتواند کرد که سامعان را طرب و لذتی و حالتی
که مطلوب از آن صناعت حاصل آید مثال سیم چون قوت مطرب
و مغنی بآن که عمل و صوت را چنان ادا تواند کرد که سامعان را از آن
طرب و لذتی که مطلوب از آن صناعت حاصل آید و اگر مرتبه شرف
هر یک از اینها بیان کنم از غرض این کتاب بیرون روم والعاقل یکفیه
الاشاره باب ۱۸ در قسم دوازدهم از این دوازده که برشمردیم آن
صناعات که درین قسم افتد بعدد صناعات قسم یازدهمند من حیث
الموضوع که صنف نزدیک با دیگر و هر قسمی از آن اقسام که اطلاق
قوت بر آن کنند که بقسم یازدهم سپاکردیم ضدیت بلکه سه ضد عملی
از سه جهت یکی آنکه منع بالاتر کنند از آن صناعت دوم آنکه مقدمات
نهند و اعمالی کنند بر خلاف صواب سیم هیچ از آن دو نکنند و قصد

ایشان



ایشان از آن صناعت مضرت بمردمان باشد چنانکه علوم نجوم و دزدی
اختیار مضرت رسانید را و شاعری و قمار و اعمال العجاب را که مردمان
بدان گمراه کنند و آنانکه منع از صناعتی بالاتر کنند یا آن را منع کنند
که بکمال افتد که بآن صناعت رسیدن معتقد و هیچکس نیست و کسانی
که دعوی آن صناعت کنند بگزاف دعوی کنند چنانکه خاجه ابونصر
فارابی را کتابی دیده ام در ابطال صناعت احکام نجوم که خلاصه
سخن او اینست که چون ادوار بی نهایت است و هر دو دو حرکت خاص را
مقتضی خلاف دیگرست و چون مقتضی هیچ دو موافق دو دیگر نباشد
تجربه صورت نه بندد و چون تجربه صورت نه بندد احکام نجوم سراسر
دروغ باشد و عجیبست از چنان فاضل که سخن چنین کند و تواند بود که
آن کتاب برا و مجعول باشد که چنانی چنین نگوید و این رساله جای
بیان بطلان آن ندارد و باشد که منع از آن صناعت بدان کنند که سوی
حق جل و علا هیچ موجود را سبب موجود دیگر نبیند و همه مخلوقات را
معطل دانند و نفی حکمت ایزد تعالی کنند و از جهالت نداشته نعوذ
بالله من صدیق جاهل للدین که جالینوس اند هزار نفع نوشته از ترتیب
خاص بدن را بکتاب منافع الاعضا تا آنکه گوید که چون کتاب منافع
الاعضا مینوشتم در آن منافع که رطوبات و طبقات و هیات و وضع
چشم راست بر مشکلان صنعت کردم و بکتاب ننوشتم شب بخواب دیدم



که فرشته گفت ای جالینوس حکمت ما را از بندگان ما چرا بپوشیدی چون
چون از خواب در آمدم توبه کردم و بکتاب منافع نوشتم هزار نفع خاصه
جهة هیات خاص چشم را نوشته ام و این طایفه همه را عبث
دانند که گویند اگر در اصل چشم نبودی دیدن روا بودی بلکه
چشم را هیچ خصوصیت بدیدن نیست سوای عادت خدای تعالی
برین رفته و باین اعتقاد همه صناعات باطل باشد که گویند همه جا
هر گز سبب نشود دفع سرما را و گرما را و چون چنین باشد
چندین صناعت که در جامه بکار آید همه باطل باشد و خوردن
و آشامیدن گویند سبب نشود دفع گرسنگی و تشنگی را
و چندین صناعت که در جامه بکار آید باطل باشد و بالجمله
هیچ صناعت را ضروری چه که نافع ندانند و آسمانهای بدین
عظمت و کواکب بدین شرف را که ایزد تعالی بازجای بآنها سوگند
خورده و تاکید داشته قسم ایشان را تا بآنجا که فرماید وَإِنَّهُ لَقَسَمٌ
لو تعلمون عظیم بیکار و معطل دانند و این آیه و اندر آیه دیگر از کتاب
خدای عز و جل بخوانند ویتفکرون فی خلق السموات و الارض ربنا
ما خلقت هذا باطلا سبحانک فقنا عذاب النار و مردمان در
اسلام که دعوی دانش کنند و حجة الاسلام شان نویسند باین مذهب
و ملت تظاهر کرده اند والله اعلم ببواطنهم و همه دانش ایشان درین

کلمه



کلمه جمعست که از چون و چرا دم نباید زدن و چندین جای که ایزد تعالی
خطاب با اهل عقل کند و گوید افلا تعقلون همه عبث است و ابو معین
در حق ایشان نیکو گوید: ز چون و چرا لب ببستی بر ستی: همین است
درویش من منهج: و ابو الفرج حکایت کند که بزمان طغرل بیک
مارافسونی باصفهان مار مهیب داشت بمیدان اصفهان بصنعت افسون گری
او را از مضرت باز داشتی یکی از ایشان که همه خواص و صنایع را باطل دانند
گفت این مار را افسون بنده تا مردم مار را سیدا کنم که هیچ چیز دیگر را نفع و
ضرر نرساند و هرچند مارگیر تضرع کرد که از این درگذر فایده نکرد عاقبت
خطی از او گرفت که اگر او را مار بکشد خون او هدر باشد و دعا خواندن
گرفت و مار بدست گرفت مار بدست گرفتن همان بود و اینجماعت و مردن همان
از سباع و بهیمه گمراه ترند که گوید چون با مار جنگ کند بر ستی ببینی خود کرد
و بر ستی جنگ کند که ضرر مار و موضع ادنت رسانیدن او را ایزد
تعالی ایشان را باین صفت یاد کند در کتاب خود که اولئک کالانعام
بل هم اضل و باشد که منع از صناعتی چون طب و نجوم کنند این مظنه
که با قضای خدای تبارک و تعالی ستیزه نشود که چون بیماری در
زید خلق کرده باشد طبیب که در معالجه کوشد و منجم که ساعت اختیار
کند با قضای خدای ستیزه کند و باین دلیل باید که صاحبان این اعتقاد
طعام نخورند و آب ننوشند و گرسنگی و تشنگی خدا خلق کند و از

151 و از فطرت اصلی و جهالت قدم بالا ننهند چنانکه ننهاده اند و امر معروف
نکنند و از منکر باز ندارند و اگر بمزخرفات و حکایاتی که از این طایفه نقل
کنند در مخالفت طبیب و خود کشتن مشغول شوم از غرض این کتاب باز
مانیم و بلشکه بمجتمعاتی دیگر غیر از آنکه در این فصل گفتیم منع از ضایع
کنند یا همه صنایع و بدانها در فصول سابق اشارت کردیم آنست تمام
سخن در قسمت صنایع بر سبیل اجمال باب ۱۱ اندر آنکه صنایع
غیر متناهیند بالقوة و متناهیند بالفعل در کتاب ما بعد الطبیعه
درست شده که آنچه از امور بالفعل باشند همیشه متناهیند و آنچه
بقوت باشند غیر متناهی و چون قوت بر دو قسمت یکی فعلی و یکی
انفعالی هر باید بدانند که عدم غنایت در هر دو از اینها و دو مثال
اول قوت خدای تعالی بر امور غیر متناهی مثال دوم قوت هیولی
قبول قسمتها و صور و اعراض غیر متناهی را که امور غیر متناهی از فاعل
در قابل با هم جمع نتوانند شد چنانکه در کتاب مجید باین اشارت
کرده که کل یوم هو فی شان و باید که بدین دو مقدمه برهانی گوییم در
خور این کتاب نتواند بود که در وقتی از اوقات موجودات غیر متناهی
باشند بالفعل الا آن عدد که شامل آنها باشد بی غنایت باشد
و ترتیب میانه اعداد طبیعی است پس اعداد مرتب غیر متناهی موجود
باشند و این محال است و شاید که متناهی بقوت باشد که چون

آن

آن امور متناهی از قوت بفعل آیند حرکت سپهری شود و زمانه 152
بنهایت رسد و هیولی که وجود او محض قوتست ناچیز شود و عقل
وجود معطل باشند و اندر محال دیگر لازم آید که این کتاب نه
جای آنست پس درست شد که موجودات همیشه بفعل متناهیند
و بقوت غیر متناهی و هر صناعت که هست متعلق بوجود است در علم
یا عمل پس صناعات بفعل متناهیند و بقوه غیر متناهی و چون موجودات
بر دو قسم اند بعضی را عناد دائمی و بعضی غیر دائمی نبود و آنکه موضوعش
دائمی بود یا بشخص دائمی بود یا بصورت تنها نه بشخص و آنکه بشخص دائمی
باشد یا در فعلش توهم قسمت افتد بتقدم و تاخر زمان یا نیفتد
و آنکه در فعلش قسمت بنوعی نیفتد یا در اصل قسمت نیفتد یا قسمت
عینی چون ایزد تعالی و عقل و فلک و عناصر و ظاهرست که هر یک
کدام قسم را مثالست و ایزد تعالی در قسمی که او راست شریک ندارد
که واحد حقیقی اوست که در ذاتش قسمت نیفتد و چون در ذات نیفتد
در فعل نیز نیفتد که فعل از ذاتست و باقی دیگر در قسمت خود شریک
دارند که عقول بسیارند و افلاک و عناصر بسیار و تواند بود که قسمی
عام موضوع صناعتی شود و تواند بود که فردی و این اقسام دائمی که
موضوع صناعت شوند هرگز موضوع صناعت عمل نتوانند شد از
آنجهت که دائمی اند و این ظاهرست اما آنکه موضوعش غیر دائمیست موضوع

صناعات را باین اعتبار
قسمتی افتد بحکم آنکه
موضوعش دائمی
باشد دیگر آنکه دائمی

153 علم و عمل هر دو تواند شد اما موضوع علم شدن خود ظاهرست و موضوع
عمل شدن از آنکه چون غیر دائمیست آن حیلت که در بقا و فنای او اندیشند
و مرتبه شرف رسانیدن و خست رسانیدن او اندیشند چون در آن
بعمل آورند موضوع عمل شود و اما امور دائمی نه چنین باشد که حیلت
در بقای او صورت نه بندد که خود باقیست بی حیلت و در فنا نیز که
فانی هرگز نشود و در شرف نیز که بمرتبه شرف بآن رسند که از این مرتبه
وجود بمرتبه بالاتر روند و بمرتبه خست بآن رسند که بپایین آیند
و این بکون و فساد صورت بندد و دائمی از کون و فساد مبراست
و شاید که جمعی بدین انکار کنند نفس جزئی را گمان برند که همیشه بر
یک صورت باقیست و بمرتبه شرف رسد که علمست و خست که جهلست
و هم موضوع کون و فساد نشود و اگر سخن در بیان آغاز کنیم که صور چون متحرند
و چون مختلف و کون بچیست و فساد بچیست کتابها از سر باید نوشت
که سالها بخوانند و آن کتابها که اینها در آن شود بر باید داشت
از کتب ارسطو و نظر مستوفی در آن کرد تا رفع شبهها شود و اینکه
بیشتر این قسم را گفتیم که ظاهرست که موضوع عمل نشود از جهت وجود
دائم گفتیم که بهمه حال از جهت آن موضوع عمل نشود که اگر شود بشرف
و خست شود و این جهت غیر وجود دائمی باب ۲۰ اندر تفصیل
مراتب موجودات بر سبیل اجمال بیان آنکه واجب الوجود

بذاته

بذات خود بهیچ وجه موضوع فعل و عمل نتواند شد که در وی هیچگونه 154
قوت انفعالی نبود و بعد از او ذات عقلست و او بذات خود بی واسطه
موضوع فعل واجب الوجودست بآن جهت که صورت عقلی را ابداع
کرده در قوت انیت عقلی و در حقیقت همین قوت انیت موضوع
فعلست که صورت عقلی از فاعل صورت جدا نیست که عاقل و معقول
متحدند پس درست که ذات عقل هم موضوع علم شود و هم موضوع عمل پس
از او ذات نفس است و او موضوع فعل عقلست که صورت نفس را
ابداع کند در طبیعت که در حقیقت موضوع فعل عقل اوست که
صورت نفس از عقل جدا نیست که عاقل و معقول متحدند و بعد از او
وجود طبیعتست که صورتش جوهر استعداد او موضوع فعل نفس است
بقوت هیولی کل که او راست که او را جسم مطلق دانند و در حقیقت
موضوع فعل نفس اوست که قبول صورت آفتابی و قمری و زهری
و عنصری کرده که آن صورتها چون از آن برداشته شود با نفس یکی شود
که عاقل و معقول متحدند و بعد از او جسم مطلق است که موضوع
فعل طبیعت را بقوت هیولی جسمی که در حقیقت موضوع فعل
طبیعت اوست که صورت جسمی از طبیعت که کمال اوست جدا
نیست که عاقل و معقول متحدند که از هیولی برداشته شوند
بعد از آن هیولی جسمیست که موضوعست فعل صورت جسمی را که

که قوت انفعالی محض است بواسطه آن عدم که مقارن اوست که از قوت
وصورت جسمی جدا نیستند اگر در عدم محض برداشته شوند که عاقل
ومعقول متحد نند وترتیب وجود امور دائمی از علت وسبب اولی
برین گونه است که ذکر کردیم که صورت در ترتیب وجود امور دائمی
عقلی مقدمند بر موضوع صور که چون ابتدا از وجود محض کنند
از اشرف باخس آیند چنین که بیان کردیم وارسطوطالیس در کتاب
برهان اقدم را بدین ترتیب الاقدم والاعرف عند العقل گوید.
وچون ابتداء از عدم محض کنند اول آخر شود و آخر اول را
نسبت بثانی بدین ترتیب اقدم عند الحس گوید بکتاب که عدم محض موضوع
قوت انفعالی محض شود که زاد دست اثر اهرمن گوید که محتاج محض
وفنای موجودات بدوست وبدین سبب شی را حوالت بدو کنند و
چنین است وفاعل بذات این قوت را صورت جسمیت وعدم با این
قوت انفعالی محض موضوع شود صورت جسمی را وفاعل بذات صورت
جسمی را طبیعت وصورت جسمی با هیولی موضوع شود طبیعت را
وفاعل بذات طبیعت را نفس وطبیعت با جسم موضوع شود نفس را
وفاعل بذات نفس را عقلست ونفس با جسم منفس موضوع شود
وفعل واجب الوجود را که عقلست وصورت تمامیت عالم را واول
مرتبه امکانست ودرین ترتیب که از هیولی بصورت آید که ابتداء





از عدم کنند مقدم اخس باشد ومؤخر اشرف واین اقدمست که ارسطوطالیس اورا
بکتاب برهان اعرف واقدم عند الحس خواند واین فصل با این غموض از آن دو
که بدانستند که هیچ موجود دائمی بعالم معطل نیست وانعدام مرتبه عدم همه مراتب
لازم آید که لازم شد هر یک دیگر را ودیگر تشوق منعلما که باین سخنان که
بابتداء چون افسانه بگوش خود آشنا شوند وکوشش نمایند که
بحق وباطل اینها برسند که بسیاری از این سخنان را آن مردمان
که دعوی دانش کرده اند شرارت یا جهالت را مندرس ساخته و
بتلبیس بصورت باطل بمردم فرا نموده اند والله الموفق والمعین وما طالبا
لمرضات الله درین فصل عجله هد ودلشیا اشاره کردیم که هر از
ماده وصورت پرداخته شود همیشه ماده بطرف عدم باشد
والاهد را معنی نبود وبدین سخنان کافه حکما صفت کنند وچنین که
ماکفتیم ریاضت بسیار باید کشید تا باین معانی رسید وچون بیان
موجودات دائمی کردیم که چگونه موضوع افعال دائمی شوند بیان کنیم
آن صناعات جزوی عملی را که موضوعات ایشان دائمی نیستند بتفصیل
لایق این کتاب بعون الله وتوفیقه والحمد لواهب العقل والحیوة
باب ۲۱ چون موجودات دائمی بترتیبی که گفتیم از مبداء اول
تعالی شانه پدید آمدند وافلاک بجنبش اند در آمدند چنبش دائمی شوق

که بقوت هست وصورت
در طرف وجود که بفعل است
که در طرف بطرفی باشد



وجود بفعل را واین جسم که میانه اند در بود موضوع فعل فلک شد
که از فلک بقوت حرکت فعلی صورتی بادید آمد ومقدار فعل هر چند
نسبت با فاعل یکی بود نسبت با قابل یکی نبود که قابل که جسم میانه
بود اثر فاعل را که نکست بیک درجه قبول نکرد که نزدیک زیادتر
پذیرفت ودورتر کم ومیانه میانه واین صور را عناصر گویند که مقدار
اثر قابلیت در قابل مختلف شود پاره آتش شد وپاره هوا وپاره
آب وپاره خاک پس این جسم که میانه فلک اند ربود موضوع شد فعل
فلک را که در واز فلک صورت آتشی وبادی وآبی وخاکی پدید آمد
وبصورتی شریف برآمدند واین چهار موضوع فعل کواکب شدند
که دور در ایشان اثری کند ونزدیک اثری ومشرقی اثری ومغربی
اثری واین اختلاف نهایت نیست وکلیات آنها بکتاب نجوم شمرده شود
وباین اختلاف از ایشان در عناصر مزاج وصور گوناگون پیدا آمد
که اجناس آن معدن ونبات وحیوانست وگفتیم که اثر پذیرفتن قابل را
از فاعل کمالیت ونقصانی وکمال آن باشد که زیاده از آن اثر جنس
آن قابل را ممکن نبود که قبول کند که از آن اگر در گذرد با فاعل شود و
از جنس قابل بیرون رود ونقصان آن باشد که قابل از آن کمتر
اثر فاعل نتواند پذیرفت که اگر از آن پایین آید قوت محض باشد نه متاثر
بالفعل وصورت انسانی کمال اثر فاعلست در قابل وصورت معدنی

فاعلیت





نقصان فاعلست در قابل واز این جهت هیچ معدنی غذا نشود انسان را و
نبات میانه معدن وحیوان که انسان نوعی از اوست نهاده وهر
یک از این سه جنس را که معدن ونبات وحیوانست عرضیست که انواع
آن جنس از آن بیرون نیفتد واول درجه در معدن با آخر درجه
اسطقسات پیوستست وآخر درجه معدن با اول درجه نبات پیوسته
وآخر درجه نبات با اول درجه حیوان غیر ناطق پیوسته وآخر درجه حیوان
غیر ناطق با اول درجه انسان پیوسته وآخر درجه انسان با اول درجه
ملائکه پیوسته وچون انسان بر صورت اشرف بود وآن سه دیگر
بر صورت اخص آن سه پذیرا شوند اثر انسان را که بفضل وقوت خود
ایشان را از آن صورت اخس بصورت اشرف رساند که قریبتر
بصورت کمالاتست که صورت انسانیست وچون بصورت انسانی
نزدیکتر آیند انسان را نفع بیشتر دهند وخدمت بیشتر کنند که نفع
وخدمت بمناسبت صورتست ومضرت وسر از خدمت بحسب تبعید مناسبت
صوری چون آهن که چون از قوت انسانی اثری بقدر استطاعت
وقوت خود پذیرد مثلا محراثی شود که بدان انسان را نفع رساند
واز صورت خود بالاتر آید ومعین شود انواع نبات را که بزرع
حاصل شود وهمچنین گندم از قوت وتدبیر انسانی اثری پذیرد واز آن
اثری پذیرد که نان اثری از معده وجگر پذیرد که بصورت انسانی در

پس آن صورکه اجناس ثلثه از قوت مدبرهٔ انسانی که صورت حقیقت انسانست قبول کنند بانچه که قریب ومناسب صورت انسان شود آن صور را صور صناعی خوانند وهر یک ازانها را که صورت قبول کند موضوع وهیولی آن صناعت خوانند وآن قوتها در انسان که سبب آن صورت خاص شود قوت صناعت وآن انسانرا صانع خوانند وهمچنین است چون اکمل انسانی اخس را رئیس شود واورا از صورت اخس بصورت اشرف که در استطاعت او باشد رساند وهرچند ریاست بیشتر شرف بیشتر وازین بیان که کردیم معلوم شد که همه اجناس موالید انسانرا بالطبع منقادند وهمه انسان انسان اکمل را بطبع منقادند وازینست که حکما گفته اند العقل مطاع بالطبع وهرچند کمال صورت انسان بیشتر قرب بعقل بیشتر وهرچند آن بیشتر انقیاد با انسان کامل بیشتر که گفتیم که همه مراتب بهم پیوسته اند وآن دو که با یک دیگر بیواسطه متصل باشند اخس آن اشرف را فرمان بردارتر که آن اشرف را که بالاتر بود واز نیست که گفته اند که حکما صحبت عوام را نشایند که کسی باید که با عوام بجهتی پیوسته باشد وبا حکما بجهتی که از حکما استفاده کند وبدیشان رساند وازین جهت کردان ولران وگروهی که مرتبه ادنی انسانی دارند اورا که نزدیک بمرتبه ایشان باشد





واندک مرتبتی در تمیز برایشان دارد فرمان برند واگر حکیمی با کاملی پیند او را دشمن باشند که انجذاب تشاکل که تا مشاکلت نبود محبت صورت نبندد وتا محبت نباشد اخس اشرف را منقاد نشود والله اعلم باب ٢٢ اندر آنکه صناعات مرتبند بانچه که صناعی باشد که بپایین همه صناعات باشد وصناعتی باشد که ببالا و سایر صنایع متوسط باشند میانهٔ این دو صناعت چنانکه صانع پایین جسم را که طبیعت از عمل او فارغ شده باشد بردارد وموضوع عمل خود کند وچون عمل او در وی تمام شود صانع دیگر که برتبه شریفتر از اوست او را بردارد وموضوع عمل خود کند وهمچنین تا بصانعی رسد که چون عمل او در ان تمام شود یا موضوع شود فعل طبیعت را از انجهة که بصورت اشرف رسد یا معین او باشد یا نافع باشد در فعل طبیعت وهر صناعتی که نه چنین باشد بدین طریق که در سلسله از صناعات نباشد یا باشد ودر صناعتی چنین که گفتیم نرسد که بصناعتی رسد که نافع باشد در صورت اشرف آن صناعت مطرود باشد وفاعل آن مستحق قتل وضرب تا بچه درجه باشد که بارها درین کتاب گفتیم که درجه موجودات بیکدیگر پیوسته وهمیشه موجود اشرف سایرات او که بواسطه بدو پیوسته در طرف اخس وسیم را که باین دوم از طرف اخس پیوسته دوم بواسطه سایرات وتا بسیم



بمرتبه دوم نرسد اول بواسطه دوم او را سایر نتواند شد ومثال را فرض کنیم که ا مرتبه کمالست در سلسله از موجودات و ب ثانی اوست در طرف اخس و ج ثالث اوست و د رابع اوست و ه خامس اوست و ه موضوع شود د را وغایت کمال ه آن بود که د شود وچون د شود موضوع شود ج را وغایت کمال د آن بود که ج شود وچون ج شود موضوع شود ب را وغایت کمال ج آن بود که ب شود وچون ب شود موضوع شود ا را وغایت کمال ب آن بود که ا شود وچون ا شود که غایة الغایات است بایستد یا باز گردد که طریق فسادست وباید که این را بمثال مرسل اکتفا بکنیم که همه موجودات راست ومثال کنم را آریم که جسمی است طبیعی همچو که طبیعت صورت گندمی را پیدا کرده وفارغ شده او را طحان بردارد وموضوع عمل خود کند که کند آرد بقوتست وکمال او آن باشد که آرد بفعل شود وچون آرد بفعل شود موضوع شود صورت خمیر برا که آرد خمیر بقوتست وکمال او انکه خمیر بفعل شود وچون خمیر بفعل شود موضوع شود صورت نانی را که کمالی خمیر آن باشد که نان شود وچون نان شود موضوع شود صورت کیلوس را که کمال او آن باشد که کیلوس شود وچون کیلوس شود موضوع شود صورت کیموس را که کمال کیلوس باشد وچون کیموس شود موضوع شود صورت خونی را که کیموس خون بالقوه است وچون خون شد





موضوع شود صورت انسانی را که غایت اینهمه موضوعات مختلف بود وظاهر است که هر موضوع را ازین موضوعات که برشمردیم فاعلی باید که او را بغایت مطلوبش رساند که در ان بالقوه بود که محرک ومحرک یکی نباشد که هر که بالقوه بچیزی خود بالفعل شود واین فاعلها بعضی صناعی بود که طحان وخمیرگیر ونان پز باشد وبعضی دیگر طباعی که هاضمه ومشتهیه وغیر اینها اند چنانکه در دست شد که صانع وصناع مترتب اند وغایت فعل صانعی موضوع فعل صانعی دیگر شود تا منتهی شود بموضوعی طبیعی که بی واسطهٔ فعل عقل یا نفس یا طبیعت قبول کند وهر که در سلسلهٔ ازصنایع نباشد در سلسلهٔ وجود معطل باشد ونعوذ بالله که در سلسله نباشد که در ان مثال که گفتیم ا را ب کند یا ب را ج یا ج را د یا د را ه که چنین کس مردود وعدم وجود به حقیقی او بود چنانکه فردوسی گوید ٭ تو مردیو را مردمی بد شناس ٭ کسی کو ندارد ز یزدان سپاس ٭ ومرتبه خست هر یک از اینها ظاهر است که بارها بدان اشاره کردیم باب ٢٣

چون معرفت صناعت روشن شد باید که حد طاقت صناعات دانسته شود تا آنکه بانچه در طاقت صناعات نیست از اصحاب صناعات طلبیده نشود تا بنا یافتن آن از ایشان نکوهش ایشان نکنند یا منکر اصل آن صناعت نشوند هر صنعتی را موضوعی هست چنانکه بیان کردیم

حدی نیز باشد که بکار آیی آن صناعت نباشد چنانکه صناعت طب
که حد آن آنست که حفظ الصحة بالفعل و ردها اذا زایلة و این حد
بهمین اطلاق راست نیست که ضمیمه دارد که بقدر طاقت موضوع
الصحة و الطبیب چه موضوع صحت اگر طاقت صحت نباشد بانکه
عمر طبیعی بپایان رسیده یا مرضی بدن را چنان ساخته باشد که نیارد
پذیرای صحت شدن چنانکه دوا و آخر دقها هرچند که جنس مرض در قوت
طبیب باشد و مداواة آن لیکن تدبیر طبیب را قوت یکی باشد و
مرض را قوت هزار و یکی با هزار بسنده نباشد تدبیر طبیب را فایده
محسوس نباشد در ازاله مرض و رد صحت مگر بعنیری دعا کند بمعجزه خرق
عادت و آن صناعت طب باشد و سبب ذاتی این آنست که بعلم طبیعی درست
درست شده که قوای جسمانی متناهیند و هر متناهی ممکنست زیاده
بر آن پس چون قوت طبیب با مرض را مقدار معین باشد و سبب موت
از این دو زیاده باشد طب نفع ندهد در رد صحت و این صناعت طب
باطل نشود که صناعت طب از آنست که مرض تنها و قوت مریض با آن
بسنده نباشد یا بسنده باشد چون تدبیر طبیب با آن یار شود بسنده
شود مدافعت او تا آسان تر زود و زودتر زایل شود و قیاس همه
صناعات بدین باید کرد و این فصل از آن آوردم که بیشتر مردم را عادت
باشد که اصحاب صناعات را بدانچه در طاقت صناعت ایشان

بنز



نباشد مسئلت نمایند مسئلت نمایند و چون غرض حاصل نشود نکوهش
کنند و این بیشتر طبیبان و منجمانرا افتد که چون منجم اختیار عطاسی
کند سفر را دلایل اصلی بموضع نکبات رسیده و قوت اختیار منجم
مقاومت با متحمات اصلی نتواند کرد چون نکبتی با جاری رسد
گویند منجم خطا کرد در اختیار و در حقیقت باین روی که ایشان
گمان برده اند خطا نکرده باشد آری اگر طبیب یا منجم معالجه یا اختیار
کنند از آنچه گفتیم خطا کنند اما بروی دیگر منجمانرا دیدم که
در اثبات نفع صناعت نجوم رنجها کشند و مردمانی که منع فضیلت
صناعت نجوم کنند منع نفع آن کنند باین روی که اگر آنچه بمقتضای
نجوم دانند واقع شود پس صناعت نجوم را چه نفع باشد و اگر واقع نشود
پس صناعت نجوم را چه صدق باشد و بطلمیوس آنچه در طاقت
صناعت گفتیم بجواب گفته است که بعضی از مقتضیات نجوم امر
حتم است و اختیار منجم را در آن نفعی نباشد و بعضی دیگر نه چنین است
که اختیار با آن بسنده باشد و این سخن در آنچه ما گفتیم صوابست
و در منع دفع صناعت نجوم پنداریم که سخن مانعانرا باز چنین کنند که
ایشان گویند آنچه شدنی باشد میشود اختیار نجوم چکار آید و آنچه
این سخن را بر ایشان و بر همه مانعان و منکران صنایع باز پس برند آنست
که خدای تبارک و تعالی هر چیز را سببی آفریده است که بآن سبب هست



شود یا باقی باشد هرچه بصناعتی بوجود آید آن صناعت را سبب
وجود آن کرد که تا آن صناعت نباشد آن چیز موجود نشود چنانکه دهقان
گندم تا انکارد گندم بوجود در نیارد پس دهقانرا ایزد تعالی سبب وجود
گندم کرد و همچنین منجم اختیاری کند که شخصی را که سفر کند و در آن سفر
مالی فراهم کند ایزد تعالی اختیار منجم را در ساعت خوب سبب فراهم
آوردن آن مال کرد و آنکه منع نفع این اختیار کند چنان باشد
که گوید اگر گندم وجودش ناچارست دهقان چه بکار در همه
فلان بر او انکار کنند اگرچه اشیا را با سباب داشتند و ندیدیم دانایان
پیشی را که باین اشادی کرده باشند و مسئله نیست که بر آن ضنت کرده
باشند مگر محققرا مگر بود ذجمهر که باین اشادی کرده که کوشش را
قضا سببست و برین کلمه زیاده شود والله اعلم باب ۲۴ اندر آنکه علوم را
نهایت نیست و در قدرت آدمیان نیست که همه علوم بتفصیل دانا شوند
گروهی مردم دعوی دانش کنند و اگر بایشان نسبت جهلی در مسئله داده
شود استنکاف نمایند و چون چنین دعوی گزاف کنند بنا چار همه را
باید گفت که از آن صناعت که آن مسئله که در آن سخن گویند
از آن پیشه بیرون باشد و ما پیشتر بیان کردیم که صناعات را نهایتی نیست و
بآن لا تناهی علوم ثابت شد و درین فصل بتوفیق ایزد تعالی درست
کنیم که در قوت علم واحد سلسلهای علوم نظری غیر متناهی بیرون

ابد



آید و مثال را از تعالیم اب ج دایره فرض کنیم و مثلث اب ج در دو فرض
کنیم و وجود مثلث در دایره اب ج محتاج برهانست و نظریست و نسبت
مساحت مثلث اب ج بدایره اش نظریست و تا اکنون هیچ کس نیارست
دانستن بتحقیق این نسبت را و نسبت ضلع اب ج بقطر دایره اب ج نظریست
و نسبت اب ج و قطر دایره بمحیط دایره اب ج نظریست و ندانند و همچنین
چون مربعی در دایره اب ج فرض کنیم یا مخمس و مسدس و مسبع
و مثمن الی ما لا غایة له نسبت مساحت هریک بدایره اب ج و ضلع
هریک بمحیط اب ج و قطرش و بضلع هریک نظریست و بنظر باید
دانست و باشد که نتوان دانست و باشد که عمل شکلی از اشکال اوایل
در دایره هنوز معلوم نشده باشد مثل عمل مسبع و متسع که با وجود
که عمل مثمن و معشر که طرفین ایشان است معلومست کسی نیارست
عمل ایشانرا بتحقیق معلوم نمودن خصوصاً مسبع را پس از این معلوم
شد که در دایره اب ج عمل اشکال متساوی الاضلاع و امسایل نظری
غیر متناهیست که اگر فکر در آن کنند بعضی را سالها باید که دانسته شود
فکیف که اگر این مثلثات و مربعات و غیر ذلك را مختلف الاضلاع
فرض کنیم و در هریک عدم غایت رود و چون دوایر غیر متناهی فرض
کنند در هریک امکان فرض این اشکال رود و سلسلها پیدا شود
غیر متناهی و در هر سلسله غیر متناهی از چندین جهت و همین سخن در

در مقادیر امزجه عناصر راست آید که و در علم طبیعی افتد و در موضوع استادکان
درست آید و در علم عدد درست آید وچون در ترتیب و تالیف درست باشد
در علم موسیقی افتد وچون در مبادی حوادث افتد در علم ما
بعد الطبیعه افتد وچون چنین باشد فرق میان دانا و نادان این باشد
که دانا داند که نداند مکر اندك و نادان که نداند که نداند مکر اندك و ایزد
تعالی برین معنی اشاره کرده که وما اوتیتم من العلم الا قلیلا و این
فصل ازآن آوردم که در طاقت هیچ یك از اصحاب صناعت نیست که
همه مسایل آن صناعت دانا باشند و ازین نیست که افلاطون
الهی کفته الصناعة بین القلیل والکثیر وچنین که بدانستن یك مسئله
هندسه آدمی را مهندس نشناسند بنا دانستن همه مسایل که در
قوت علم هندسه است از مهندسیت بیرون نرود بلکه ایزد تعالی
آدمیان را آنمقدار دانش داده که بدان زندگانی و اسباب آن ایشان را
آسان باشد و این دانش را در ایشان پراکنده آفریده که دانش بحکمت
سابقه خود که مخصوص و لهی را قوت همه دانش ضرورت نیست وهر
زمان علمی تازه پیدا کند و بخلق آموزد و در هر باب مصلحت
آن زمان را پس دانایان هر زمانه آنها باشند که در صناعتی از
ضروریات مطلق اجتماع انسان در مدن سخن کویند و استخراج
مسایل کنند با رعایت مصلحت آن زمانه که در آن باشد و باقی





مردمان که تابع این دانا باشند بدانش رسند و آنکه بخلاف این باشد و نه
چنان بدبخت و کمراه و رنج کشیده و مغرور دانست **خاتمه** اندر طریقی
که نادانان وجاهلان هر زمانه که دعوی دانش کنند بحیله بامردمان فرو
مایه محالها پیش برند طریقت بزرك ایشان اینست که علوم نظری الفاظ
هولناك و غریب استعمال کنند که در مغلطهای خطبا رود و در
هر علمی مسئلها آورند که نه از آن علم باشد و فرومایکان را از برهان
آن کتاب و آن مسئله که باید کفت غافل کنند و ایجاز مخل بکار برند
و اطناب ممل و بیشتر ایجاز بکار برند که چون متعلمان که هرکز اصل
مسئله را ندانسته اند اکر دقتی در آن مسئله کنند و شبهت از شبهت
بیرون آیند و این همه بجهت کلمه مختصر غریب متعلمان در تحیر افتند
که در کلمات مجانی طفلان را افتد وچون امتثال آن دقت و شبهت
و آن بیرون شد را بتفصیل در آورند هر چند که آن عمل محال صرف یا بدیهی
اولی باشد آن متعلم را چنان خوش آید که وحی آسمانی چه تا فهمیدن
بفهمیدن رسد که موضوع با محمول اثبات شود یا نفی و با اینکه هیچ
نفهمیدی آنچه بفهمد بخطا و صواب آن نظر نکند و شرم از آن دارد که کند که
این سخن معنی خوب داشت و نفهمیدم و باقی بوی قیاس است و این معنی
معلوم خوب آنست که موضوع را محمول اثبات شده و حیلهای
بسیار با آن ضم کنند که این کتاب نجای درازکردن این سخن است

تجربه



باید که سخن در غرض این کتاب کفته شود ارسطو کوید که کلمات غریب
و مجهول در برهان آوردن کار نادانست که خواهد بحیله و زرق و زور
سخنان باطل را رواج دهد چون بالفاظ مستشنع در آوردم مردم
زود بمعنی او رسند و فکر در خطا و صواب آن نمایند و تلبیس آن
محیل بر ایشان ظاهر شود و باید که فرقی که میان سخن دشوار و
عبارت دشوار هست بیان کرده شود تا حیلت محیلان ظاهر کردد
که در زمانه ما کتابها هست که بعبارتهای دشوار مسایل آورده
اند که همان مسایل بکتابهای دیکر هست وچون از آن عبارتها
فهم آن مسایل آسان تر است آن را نکوهش کنند و وقعی ننهند و این را
ستایش کنند و درس کویند و در حقیقت مستحق نکوهش را نیست نه آن
و ابو العلاء معری اکرچه در باب دیکری کفته نیکو کوید آری
الایام یفعل کل نکر ؞ فما ان العجایب مستزید ؞ الیس قریش قلت
حسنا ؞ وکان علی خلافکم یزید ؞ و دانایان پیشین کویند که دشخواری
در لفظ افتد و در معنی افتد و دشخواری که در لفظ افتد در کمیت
افتد یا در کیفیت یا در هر دو و آنچه در کمیت افتد چنین افتد که لفظ
زیاده بر احتیاج آورند و اعتقاد تکرار کنند که ملالت روی دهد
و بخطا و صواب سخن نتوان رسید یا در اصل سخن معلوم نشود یا لفظ را
کمتر از احتیاج آورند که نتوان معنی مطلوب از آن فهمید تا اضطرابی

قوتشیم بود

پیشتین ود





دهد که بخطا و بصواب این معنی نتوان رسید و اول را اطناب ممل
نامند و دوم را ایجاز مخل و آن دشخواری که در کیفیت لفظ افتد
یا در اصل جوهر لفظ افتد چون الفاظ غریب بکار بردن یا در خارج
لفظ افتد چون تقدیم محمول بر موضوع و تاخیر صغری از کبری و تقدیم
جزا بر شرط و تاخیر مقدمه از خاتمه و فرق میان دشخواری لفظی
و معنوی آنست که چون دشخواری لفظ از عبارت سپری شود همان معنی را
چون بعبارتی در آرند که در کمیت و کیفیت ستوده باشد فهم آن معنی بر
متعلم دشخوار نباشد و دشخواری معنوی را چاره نباشد الا عقل نوراني

وکتابهای زمانه اکثر دشخواری
لفظ را جامعست یا دکال معنی و فرد
مایکان بر آن جمعند
از فرومایکی تمت

الرسالة بعون الله ملك سلطان

معنوی چنا

## رسالهٔ تهلیلیهٔ جلالیهٔ جلیلیهٔ رضوان الله علیه

بسم الله الرحمن الرحیم

آفتاب قدم ازان متعالیست که خفافیش ظلمت سرای حدوث بنظر کلیل فکر
و نظر مطالعه سبحات انوار آن توانند نمود لاجرم در وصف آن هر معنی
که عقل تصور نماید و هر صورتی که در خیال آید کرمی السّهام فی جنح
الظلام خواهد بود و چون دران مقام که نکته دان انا افصح نداء
لا احصی ثناءً علیك در در مدایح خوان مکتب دانش و بینش را
مجال سخن نماند چه الیق آنست که دست تشبث باذیال معذرت
ما عرفناك حق معرفتك زده سر عجز بگریبان قصور در کشند تا از
آنجا که کمال رحمت اوست بقصور رضا داده نشان گوی نیستی بمحض
فضل خود تلافی فرماید اللهم انت کما نحن عاجزون عن درك کمالك
واقفون دون سرادقات جلالك فاخذنا بجواذب العنایة
الیك وخلصتاعنا کی نثنی بك علیك بل تثنی انت علیك بل
یکون انت انت بحق عین الاعیان انسان عین الانسان محمد واخوانه
من ذوی العیان درین وقت که نقاش کارخانهٔ تصویر لوحهٔ
سبز کار دیبا بر لوح غراسته بود و قوای بوقلمون آسای نامیه

لحظه



لحظةً فلحظةً رنگی تازه مینمود و لطف هوا دم از انفاس عیسی میزد درختان
شکوفه دار موسی وار ید بیضا مینمودند و بسیط چمن نشان از
سجادهٔ خضر میداد شبی بهنگام آنکه خرگاه کحلی فام ظلام برسم پیش
نزل سلطان قمر بصحرای گیتی زدند و ثنه قدم گردون تتالها مقدم
او را از جواهر زواهر نجوم پر کردند من در کنجی نشسته در برابر اغیار دیده بسته
دیدهٔ اعتبار گشوده بودم در بدایع آیات ارضی و سماوی تأمل مینمودم
و چنانچه داب تیز بینان دیده باز باشد در آثار موثر میدیدم و بنوعی
که شیوهٔ چالاکان راه طلب باشد از صنع بصانع سفر میکردم و
از نقوش مختلفهٔ اکوان اصل کار باز میجستم خلوتخانهٔ حواس
از هر گونه اسباب صور پرداخته در رو[ی] اغیار کون منزوی بودم چون
سواد چشم از خود مختفی که ناگاه از مهب عنایت بی غایت نسیم
الطاف وزیدن گرفت و مشام جان را بشمامهٔ ان الله فی ایام دهر
کم نفحات الا فتعرضوا لها معطر کرد انشدم زبان وقت بفحوای
این بیت مترنم شد بیت نسیم دوست می تابد چراغم :. خیال
گنج می بندم دماغم :. نوعروسان لطایف کلمهٔ توحید که مخدرات
حرم نشین خانه دان نبوت اند بر دیدهٔ دل در جلوه گری آمدند هر
لحظه از گوشه و غمزهای شوق انگیز ایشان درد کشان میخانهٔ
تجرد را نشاط دیگر میرسید و هر لحظه از عشوهای دلاویز ایشان



صاحب نظران دل و جان را وجدی از نو حاصل میشد گاه صورت
رقیقش ظلمات صفت از آب حیوان لطایف نشان میداد و سواد هیأت
کتابتیش چون سواد خط بتان مهوش دیده خیال را خاصیت کحل الجواهر
می بخشید و گاهی صورت کلامیش قوت سامعه را از غایت نشاط بسماع
در می آورد و گاهی عقایق ملکوتی حقایق معانیش را که حور مقصورات
فی الخیام وصف الحال ایشانست از شوق عظمت و حجب عزت رخ مینمودند
و غوغا در شهرستان دل و جان می انداختند و در مقام جلوه گری
مضمون این چند بیت مینمودند بیت مایم که آفتاب غلام جمال ماست
صد عید نو در ابروی همچون هلال ماست :. روشن که مینماید از آیینهٔ سپهر
آن آفتاب نیست خیال جمال ماست :. آن عاشقی که روز و شب اندر خیال ماست
آن خود نماید آنکه تو بینی خیال ماست :. از عشق ما کسی نزید و آنکه می زید
آن کاهلی ز غمزهٔ آفت سگال ماست :. دل مجروح کلیم وار بمقتضی خر موسی
از جام آن حقایق سرمست شده و طور تماشای اغیار بر وفق فلما تجلی
ربه للجبل جعله دکا از سطوت انوار قاهرهٔ آن حقایق اندکاك
و اضمحلال یافت :. زعاصفات قضا بحر قهر موجی زد :. نمك
عشق فرو برد طور و موسی را :. خواستم کو ثواقب معانی چند که
اول طلوع در ایشان از افق دل این فقیر بود بحکم سلطان وقت و قهرمان
زمان بجد کلك بیان از حجاب غربت و کمون به رحد ظهور و عیان

رسانم



رسانم چه اتفاق انکشاف امثال این حقایق از خصایص اوقات تواند
بود و بمثابهٔ عمل ترات بحج و برهان و قناد بل دلیل و برهان راه بنهان
خانه اسرار نبوت نتوان برد بیت این روشنی ز پرتو شمع هدایت
دود چراغ مدرسه این دود نورکی دهد :. و شروع در ترصیص این رساله
رفت مرتب بر دو مقام و در هر مقام دو موقف بحمد الله تعالی معارف
ذوقیش بر وجهی واقع شده که هوشمندان دانا که صرافان بازار
معارفند بمعیار ذوق سلیم سنجیده بتمام عیاری ظاهرش
قایلند و مباحث علم رسمی نیز بنوعی گزارش یافته که ممارسان
صناعات نظری را قیاساً بمجال جدال نماند و للبس البیان مثل العیان
و معنون شد بنام حضرت خسرو رایت سکندر حشمت فریدون
بسطت انوشیروان معدلت افلاطون حکمت آنکه طاق قصر بلند
رواق گردون بیت الشرف بلند او را آستانه ایست و بناء رحیب
الفضاء کون و مکان نزد همت او میمان خانهٔ چار ششت درویش
که انوار سعادت از نواصی احوال او چون آفتاب عالمتاب ظاهر است
و آثار عجایب از محاذی اقوال او چون طوامیر طوامیر مدلولات و معنی
الفاظ باهر کریم الخلق که بیت اگر دگران کاملان آدمیت
همه مردمند او همه مردمیست :. پاك سرشتی که در شجرهٔ طیبه
استعدادش معنی یکاد زیتها یضئ ولو لم تمسسه نار

متراءی میشود بلند همتی که با وجود تهیئ اسباب عیش وکامرانی صحبت
دانایان اهم مهمات خود شناسد سعادت مندی که با هرگونه عوایق
که از توابع سلطنت میباشد از صحبت درویشان وفیض دل ایشان
بهرهٔ تمام دارد و انکه در دو دعوای فرهاد بجز ازمرغان چمن بر نیاید و
بیداد بغیر از غمزهٔ عاشق بیدل ننماید وهو الخاقان الاعظم مستخدم
سلاطین العرب والعجم ظل الله الکامل ولطفه الشامل آیة الله
العظمی وکلمة الله العلیا السلطان ابن السلطان حسن بیك خلد الله
انوار معدلته علی بسیط الارضین وابد ظلاله علی مفارق العالمین امید وارم
که برکات این معارف که بنور توفیق ربانی و دقیقهٔ مناسب با خاك
آستان درویشان راه بآن توان یافت بروزگار حضرت خاقان کشور
ستانی برسد بمحمد وآله الوارثین مقام اول در مباحث علم رسمی — تعالی
و در دو موقفست موقف اول در مباحث لغوی لا حرف نفی
جنس است یعنی نفی جنس از مهیه واله فعال است بمعنی مفعول علی
الا بمعنی عبد بمعنی معبود باشد و ح صفت باشد واین مذهب امام — الا الله
راغب است واما نزد صاحب کشاف آنست که اسم جنس است وبدین
معنی استدلال کرده بانه موصوف واقع میشود و وصف واقع نشود
و او مبنی است بر فتح زیرا که اسم لا نفی جنس است مفرد است و سبب بنا
او ما تضمن معنی من است چه دربن تقدیر است یا من لا اله الا الله





ماترکب با لا و الا حرف استثناست والله مرفوع بانکه بدل او اسم لا است
ومحمول است بر محل او که رفع است چه حمل بر لفظش متعذر است
زیرا که عمل لا بواسطهٔ معنی نفی است و الا معنی نفی را باطل کرده وخبر لا
محذوف است که آن ممکن است یا موجود واین مقام از مطارح ائمهٔ عربیت است
چه استشکال میکنند که اگر محذوف ممکن است این کلمه دلالت نکند
بر وجود الله تعالی بلکه بر امکان او و دلالت کند پس نفی در ایمان
نباشد واگر موجود است دلالت بر نفی امکان وجود معبودان
بر حق غیر از خدا نکند بلکه دلالت بر نفی وجود ایشان کند
و همچنان کلمهٔ نفی در ایمان نباشد اگر گویی فایدهٔ حذف خبر
همین است که ذهن بر مذهب ممکن رود پس هم نفی امکان آله
بحق غیر خدا لازم آید و هم وجود معبود بحق که خداست جواب
آنست که در صورت حذف ذهن بهر یك منتقل شود لکن علی سبیل البدل
البدل و بر هر تقدیری محذوری آتی است و بر این صاحب
این سخن صاحب کشاف و متابعان او بران رفته اند که درین
مقام و امثال آن احتیاج بتقدیر خبر نیست بلکه الا الله مبتداست
و لا اله خبر چه اصلش اینست که الله اله ای مستحق للعبادة
لا و الا او رده اند جهت افاده حصر و بعضی خواسته اند که تایید
سخن قوم کنند و اختیار آن کرده اند که خبر محذوف موجود است



ومع ذلك دلالت بر نفی امکان معبودان بحق غیر خدا میکند زیرا که
معبود بحق جز واجب الوجود نتواند بود و هرچه موجود نیست
واجب الوجود نیست پس نفی وجود معبودان غیر حق مستلزم نفی امکانست
چه اگر معبودان غیر حق توانستی بود واجب الوجود بودی وچون واجب
الوجود بودی موجود بودی و ما گفتیم که هیچ معبودان غیر حق موجود
نیست واین فقیر میگوید که مقصود از کلمهٔ توحید نفی استحقاق عبادت است
از غیر خدا و استحقاق عبادت اگرچه در نفس الامر مستلزم وجوب
وجود است لکن نزد کفار مستلزم نیست چه ایشان عبادت اصنام و
احجار میکنند با انکه هیچکس را اعتقاد وجوب آنها نیست بلکه ایشان را
تماثیل انبیا یا کواکب علوی میدانند و عبادت ایشان سبب تقرب
بواجب الوجود می شناسند پس از اعتراف این طایفه بنفی وجوب
اعتراف بنفی امکان لازم نمی آید چه شاید که کسی اعتراف کند
که هیچ مستحق عبودیت غیر خدا موجود نیست لیکن ممکنست که چیزی غیر خدا
موجود شود که مستحق عبودیت باشد پس این کلمه نص در ایمان نباشد
با انکه حضرت رسالت صلی الله علیه وآله وسلم از اسلام ملت
او بهمین کلمه در باب توحید اکتفا نموده اند واین کلمه علم در توحید
شده و مراد در تایید سخن قوم بخاطر می آید که چرا نشاید که خبر — مستحق
محذوف مستحق للعبادة باشد و اله بمعنی معبود باشد مطلقا پس معنی





او این باشد که هیچ معبود مستحق عبادت نیست غیر خدای تعالی و
درین هنگام این کلمه نص باشد در نفی استحقاق عبادت از جمیع
ماسوی الله و مآل نفی بر این تقدیر و توجیهی که صاحب کشاف
اعتبار کرده یکیست چه بر هر تقدیر خلاصة المعنی حصر استحقاق
عبادت در الله تعالی اگر گویند همچنان محذور دیگر باقیست
دیگر باقیست چه ازین معلوم شد که هیچ معبود بالفعل مستحق عبو
دیت نیست غیر از خدا زیرا که اتصاف بعنوان بالفعل می باید و
احتمال آن باقیست که چیزی غیر از خدا باشد که معبود کسی
نشده باشد و مستحق عبادت باشد پس همچنان کلمهٔ نص در
نفی استحقاق عبادت از جمیع ماسوی الله نباشد جواب گوییم
که میانه ائمهٔ میزان خلافیست که اتصاف ذات موضوع بعنوان
بالامکان کافیست یا بالفعل می باید تا هرگاه کل اسود کذا گوییم
حکم بر هرچه ممکن الاتصاف باشد بسواد کرده باشیم یا هرچه بالفعل
متصف بسواد در احد ازمنهٔ ثلث معلم ثانی شیخ ابو نصر فارابی
اختیار اول کرده و رئیس المتاخرین ابو علی اختیار ثانی و جمعی
از مصنفان متاخر از ظاهر سخن شیخ این فهمیده اند که اتصاف
بالفعل بحسب نفس الامر می باید و مدار جمیع احکام برین نهاده اند
ولیکن شیخ در کتاب اشارات و شفا تصریح بخلاف این نموده

واتصاف اعم از نفس الامری و فرضی گرفته و عبارتش در اشارات
اینست که نعنی ان کل واحد مما یوصف ج کان موصوفا ج فی الفرض
الذهنی او فی الوجود و ح بر فطن لبیب پوشیده نیست که امکان
اتصاف اخذ می باید کرد و چنانچه تصریح بآن کرده پس فرق
میان مذهب شیخ و فارابی بزیادتی اعتباریست که در مذهب شیخ
بالامکان اخذ اتصاف بالفعل فرضا کرده و فارابی نکرده و ما را
در بعضی حواشی اتفاق تنقیح این مقام و دفع شکوک وارده بر آن افتاده
و چون مقصود اینجا چیزی دیگر است بذکر اطناب نمیرود و چون این
مقدمه مقرر شد گوئیم که بر هیچ یک از مذهب شیخ و فارابی
سؤال متوجه نیست چه این قضیه سالبه بانتفاء موضوع صادق
می آید پس اینجا که نفی استحقاق الوهیت از تمام افراد ممکن الاتصاف
بالوهیت غیر از خدا صادق است چه الحال هیچ فرد غیر او نیست اگر گوید
سخن در امثال این مقام مبنی بر متعارف است نه بر تدقیقات
فلسفی و در عرف لغه معنی لا ضارب فی الدار اینست که هیچ ضارب
بالفعل بحسب نفس الامر در دار نیست جواب گوئیم لا اله الا الله
حیثیت بالحق لکن این کلمه نص است در ایمان در حق کسی که اعتقاد
وجود اله کثیر غیر از خدا کرده باشد چون مشرکان و یا کسی که امکان

وجود



وجود ایشان کند با آنکه قایل بنفی وجود باشد التزام میکنیم که باین
کلمه در حق او حکم بایمان نتوان کرد چه این کلمه دافع همه انواع کفر
نیست بل دافع اشتراک در الوهیت است بالفعل نه بالامکان چنانچه
خود تصریح بآن کرده اند اگر کسی نیست برسالت حضرت مصطفی صلی الله
علیه و آله افضل الصلوات و اکمل التحیات کافر شود باین کلمه مسلمان
نشود تا محمد رسول الله نگوید و اگر از برای قدح در احکام دینی کافر
شود مسلمان نشود تا زمانی که اذعان بآن حکم نکند و آنکه حضرت
رسالت پناه صلی الله علیه و آله به همین کلمه اکتفا نموده بنا بر آنست
که کفر حسب اشراک بود و از اینجا معلوم شد که در مرتبه اول میتوان
که اختیار او کند که خبر محذوف موجود است و بهمین طریقه دفع
شبهه بکند و بحث در عربیه لفظ الله و اشتقاقش چون مخصوص
باین مقام نیست و میانه افاضل مشهورات و همت متوجه بعض
حقایق للبلدات در آن خوض نمیرود والله مفیض الخیر والجود

موقف دوم در مباحث عقلیه متعلقه بآن چون این کلمه علمیست
در باب توحید مناسب آنست که برهانی چند درین مسئله اقامت
رود و چون هر یک از متکلمان و حکما را درین مسئله مسلکی است
خاص دلالت بر هر یک ازین دو طریق لایق مینماید مسلک اول
متکلمان گویند چون ممکن را وجود از ذات خود نیست پس هر آینه



محتاج بموثری بود و تاثیر موثر در آن شیء یا در حال وجود است یا
در حال عدم و محالست که در حال وجود باشد زیرا که تحصیل حاصل
محالست پس در حال عدم باشد پس هر ممکن حادث باشد زیرا که مسبوقست
بعدم خود و چون حادث باشد فاعل موجب نتواند بود پس مختار
باشد و این دلیل و امثال او خالی از ضعفی نیست پس الهی آنست که
چنین گویند که اختیار صفت کمالست و انتفاء آن نقصان
و نزد عقل این مقدمه ظاهر است پس واجب مختار باشد چه نقص
بر واجب محال است و ح اگر یکی اراده وجود ممکن کند آن
دیگر خالی از آن نیست که اراده عدم او تواند کرد یا نه اگر نتواند
عجز بر آن یکی لازم آید چه عدم آن فی حد ذاته ممکن است و مانع
از اراده طرف جز اختیار آن دیگر طرف نقیض او را نیست و اگر تواند
پس تخالف ایشان در اختیار ممکن باشد و ح از آن خالی نیست
که مراد هر دو حاصل شود یا مراد هیچ یک حاصل نشود اول
مستلزم اجتماع نقیضان است و ثانی مستلزم ارتفاع نقیضان
یا عجز هر دو و ثالث مستلزم عجز یکی و امور ثلثه باطلست پس
تعدد الهه مستلزم امکان تخالف و امکان تخالف
مستلزم احد المحالات الثلثه پس ملزوم اول باطل باشد
و این برهان را برهان تمانع خوانند و آیه لو کان فیهما آلهة

پس واجب الوجود مختار باشد



الا الله لفسدتا اشاره بآنست و مراد درین برهان سخنی هست زیرا که
میتوانند که اختیار شق ثالث کنند و گویند که لا نم که عجز یکی لازم آید
چه عجز عبارتست از عدم قدرت بر چیزی و استحاله تعلق اراده بچیزی
مستلزم انتفاء قدرت نیست اگر گوئی عجز از اراده لازم می آید چه
این طرف فی حد ذاته ممکن و فرض آنست که یکی اراده نمیتواند کرد
گوئیم اراده آن طرف ممکن بالذاتست و ممتنع بسبب تعلق اراده آن طرف
دیگر بطرف دیگر و امتناع تعلق اراده بچیزی بالغیر مستلزم عجز نیست
چه محال است که اراده باری متعلق شود بوجود چیزی بشرط عدم
او و حال آنکه عجز بر او لازم نمی آید و میتوان که تقریر برهان بطریق
دیگر کنند که این خدشه مندفع شود و این آنست که خالی از آن
نیست که قدرت و ارادت یکی از آن دو ضعفی هست بالنسبه اگر هست
نقص یکی لازم آید و اگر نیست و طرفین ممکن هر دو ممکن پس نتوان که اراده
یکی متعلق بطرفی شود و از آن دیگری بدیگری و ح اگر مراد هر دو بر آید
اجتماع نقیضان و اگر هیچ بر نیاید ارتفاع نقیضان و اگر یکی بر آید
دون الآخر عجز بر یکی که خواست و نشد یا ترجیح بلا مرجح چه مفروض
آنست که در قدرت و ارادت هیچ یکی قصوری نیست و این برهان را
بطریق دیگر تقریر میکنند چنین که چون ایشان هر دو قادرند بر جمیع
ممکنات پس اگر اراده یکی طرفی را مانع نشد از اراده آن دیگر بطرفی

۱۸۳ دیگر پس تعلق اراده آن دیگر بآن طرف ممکن باشد و ح احد محالات
ثلث لازم آید و اگر مانع شد ترجیح بلا مرجح لازم اید چه ارادهٔ یکی اولی
نیست بمنع اراده آن دیگری او عکس و بطریقی دیگر میگوئیم خالی از آن
نیست که ایشان قادرند بر جمیع ممکنات یا نه ثانی باطل است پس اول
متعین شد و ح لازم اید که هیچ ممکن موجود نشود چه اگر موجود
شود ترجیح بلا مرجح لازم اید یا توارد علتین مستقلتین یا عجز هر دو
و بیان ملازمت اخیره انکه اگر موجود شود بیکی موجود شود یا بهر دو
یا بهیچ یک و بهر تقدیر محال از آن سه محالی لازم اید اما بر اول
زیرا که نسبت ممکن بهر یکی از ایشان علی السویه است پس وجود او بیکی
دون اخر ترجیح بلا مرجح باشد و بر تقدیر ثانی عجز هر دو لازم زیرا که
هیچ یک مستقل در ایجاد نباشد و بر تقدیر ثالث توارد علتین مستقلتین
بر شخصی و توالی باطلست پس مقدم هم باشد پس مرا درین برهان اشکال
هست زیرا که اول اختیار شق اول میکنیم و لا نم که نسبت هر ممکن بهر یکی
از ایشان علی السویه است چرا نشاید که بعضی را بالهه نسبتی مخصوص
باشد بیکی و بعضی دیگر بدیگری و ثانیا اختیار شق ثانی میکنیم و
میگوئیم لا نم که عجز یکی لازم آید عجز عدم قدرتست و چرا نشاید
که هر یکی قادر باشد بر انکه استقلالا ایجاد کنند لکن ارادت ایشان
متعلق بایجاد بالاشتراک شود و این سخن را بر بعضی از اقران خود عرض
کردم

۱۸۴ کردم و ایشان فرمودند که این سخن کاهی تمام میشود که تعلق قدرت باراده
قابل شدت و ضعف باشد و ظاهرا نیست و این نظریست دقیق لیکن محال
زیرا که قدرت تاثیر بر وفق اراده میکند و چون اراده متعلق بایجاد بالا
شتراک شده تاثیر قدرت نیز همان نحو خواهد بود و اسلم طرق آنست
که بعد از اثبات واجب بدلیل عقل اثبات توحید و غیر آن صفات
بدلیل کنند چه ثبوت شرع و نبوت موقوف بر توحید نیست و لکن
در انکه تعلق مفید تعین است سخنی هست و ما این براهین را
در بعضی رسایل بسط داده‌ایم و چون خاطر اینجا متوجه بچیزی دیگر است
بهمین قدر اکتفا رفت و التوفیق من الله العلیم الحکیم مسلک دوم
مسلک حکما مشائین که مدار نظر ایشان بر براهین عقلی و مقدم
ایشان ارسطاطالیس و شیخ مدون قواعد چنانکه حال مشهور است
شیخ ابو علی سینا گویند بنا بر اصول فلسفهٔ اولی مقرر است
که وجود و وجوب عین حقیقت واجبست پس اگر واجب الوجود
متعدد باشد وجوب حقیقت مشترکه ایشان باشد و ح امتیاز
هر یکی از آن دیگر بتعین باشد و تعین خواه ثبوتی و خواه عدمی
اتصاف ماهیت باو واجب نخواهد بود چه اگر واجب بودی هر جا
وجوب یافت شدی تعین یافت شدی پس تعدد نبودی و هذا
خلف مع انه المط پس ممکن باشد و ح علت او یا ماهیت است یا امری

۱۸۵ یا امری خارج نتواند بود که ماهیت باشد زیرا که اگر چنین باشد هر جا که
ماهیت یافت شود اول به آن تعین یافت شود پس واجب یکی باشد
و هو خلف مع انه المط و اگر امری خارجیست لازم آید که واجب
محتاج باشد بغیر در تعین و احتیاج منافی وجوبست و برین
اعتراض کرده‌اند که احتیاج در وجود منافی وجوبست
نه احتیاج در تعین مستلزم احتیاج در وجود نیست و جواب
گفته‌اند که احتیاج در تعین مستلزم احتیاج در وجود هست
زیرا که وجود عارض ماهیت نمیشود الا بعد از تعین چه عروض وجود
ماهیت را در مرتبهٔ اطلاق معقول نیست پس هر گاه که ماهیت را تعین
عروض وجود اورا موقوف بتعین باشد و شریف علامه قدس
سره در حواشی حکمة العین امر بتامل فرموده درین مقدمه
چه مبرهن نیست و بدیهی نیست و بر فطن لبیب پوشیده نماند
که ایشان در بحث هیولی و صورت گفته‌اند که تشخص هر یکی
از هیولی و صورة بان دیگر است چه هیولی علت قابلی تشخص
صورتست و صورت علت فاعلی تشخص هیولی پس اگر افتقار
در تشخص مستلزم افتقار در وجود بودی لازم امدی که هر یک
علت وجود آن دیگری بودی یا هیولی قابل وجود صورة و صورة
قابل وجود هیولی و این باطلست پس معلوم شد که بر اصول حکما
مشائین

۱۸۶ مشائین تشخص سابق بر وجود نیست و احتیاج در تشخص سابق بر وجود
نیست و احتیاج در تشخص مستلزم احتیاج در وجود نیست لیکن
این مبحث فی حد ذاته تیره نفیس است و تنقیح دیگر میطلبد
و بر برهان مذکور خللی دیگر هست که بعد از مساعده بر انکه
وجوب عین واجبست چرا نشاید که وجوبات متعدد باشند
و اطلاق وجوب بر ایشان بر سبیل تشکیک یا اشتراک لفظ
باشد پس وجوبات متخالفه بذواتها باشند هر یک عین واجبی
اگر گوئی وجوب بمعنی واحد است پس چون وجوب عین ماهیت باشد
اگر واجب متعدد باشد دو ماهیت و وجوب شریک باشند و ح
هر یک را تمیزی باید و نسوق الکلام الی الآخر گوئیم چرا نشاید که حال
وجوب چون حال وجود باشد به نسبة با وجود خاص واجبی و
وجودات خاصه ممکنه که ایشان ماهیات متخالفه اند بذواتها بر مذهب
ایشان چه وجودات خاصه نزد ایشان بسیط است و ترکیب در ایشان
نیست و اگر چه لفظ وجود مقولست بر همه بر سبیل تشکیک و
حاصل انکه میتوان که ماهیات متخالفه باشند که وجوب بر هر یک
مقول شود یا بتشکیک یا باشتراک و هر یک وجوبی خاص باشند
متمیز از غیر بذات خود بطریقی مفصل تر ازین گوئیم این که گفته‌اند
وجوب عین واجبست مراد مفهوم کلی وجوبست یا افراد و بطلان

اولی ظاهر است و بر تقدیر ثانی چرا نشاید که وجوب را افراد
متکثره مختلفة الحقایق باشند هریک عین واجبی و الله اعلم
مسلک سیم مسلک عظمای حکماست که ایشانرا بعرف زمان
ما اشراقیان میگویند و مدار مطالب ایشان بر ذوق سلیم
و اشراقات حدسی است و مقدم ایشان چنانکه از آنچه مشهورات
حال افلاطون است و شیخ مدون قواعد ایشان حکیم الهی
شیخ شهاب الدین مقتول قدس نفسه است و چون این فن
از حکمت بنا بر علو رتبت آن درجه ادراکش دست زد دانشمند
نمایان دوزگار نشده و کنج نشینان زوایا امرادش از اشراق
لمعات انوار این آفتاب سپهر کمال بی نصیب اند و سالکان
منهج طلب را در این عصر از ساحت مقاصد ایشان خبری نیست
و در دست ایشان از حقایق آن کمتری نه لابد چندی از امهات
مطالب ایشان که این مطلب مبتنی بر آنست بیان کنیم بتوفیق الله
تعالی اولاً باید دانست که همچنان که اختلاف بحقیقة می باشد
چون اختلاف انسان و فرس که بتعددی باشد چون اختلاف
زید و عمر و اختلاف بکمال و نقصان نیز میباشد در ذات
شیء بی انضمام امری خارج بآن حقیقت بلکه برای کمال در نفس
حقیقت و نقصان آن قطع نظر از امور زایده و آنچه مشائیان





کویند که مهیه و اجزای آن قابل شدت و ضعف نیست بانکه دلیلش
تمام نیست منتقض میشود بزیادتی مقدار بر مقدار چه زاید بجز از مقدار
چیزی نیست همچنین ناقص و ثانیا نموده میشود که عقل در اول نظر
تقسیم اشیا بنور و ظلمت میکند و مراد بنور اینجا آنست که پیدا بخود
باشد و دیگرها را پیدا خواه محتاج بغیر باشد و خواه نباشد پس حاصل
معنی نور آنست که پیدائی او بخود باشد یعنی پیدائی زاید بر حقیقت
او نباشد و تصور او بدیهی است و تعریف او برای تنبیه است و مراد
بظلمت در اینجا عدم نور است مطلقا و تقابل میانه او و نور تقابل
سلب و ایجاب چون اینمقدمه مقرر شد گوئیم غواسق برزخیه
یعنی اجسام را امری چند لازم است که مشخص ایشانست مثل
اشکال و نهایات که بآنها از یکدیگر ممتاز میشوند و شک نیست
که علت این امور نفس مهیه جسمی نیست و الا اختلاف نبودی
چه مهیه در همه افراد یکیست و نه لازم مهیه چه همه در این شریکند
و نمیتوان که علت هریک از این امور هویة آن شخص باشد چه هویة
او بواسطه اینها است پس اگر اینها بسبب هویة باشند دور لازم آید
و نمیتوان که اختصاص هر جسمی بشکلی و هیئتی بسبب جسمی دیگر
باشد چه حدس صایب حاکمست بانکه جسمی علت هویت
جسمی نیست و دیگر آنکه اجسام متناهی است پس دور لازم آید



و نمیتوان بواسطه هیولی باشد یا صورت چه اینها بر اصول
اشراقیان موجود نیستند و بر تقدیر وجود ایشان هیولی عامه
مشترکست بتخصصه و صورة نوعیه پس مخصص هیولی نمیتواند
بود و نوع صورة جسمی نیز هم نتواند بود و سخن در اشخاص
صورت جسمیه همان سخن در اشخاص اجسام است که سبب
اختصاص هریک بآن اشکال و هیئات چیست و هکذا
الی الآخر و نمیتوان که عرضی باشد قایم باو یا بغیر او برای لزوم
دور یا تسلسل پس ثابت باشد که مخصص هر جسمی بهیئاتی نه
جسم است و نه عوارض او و نه اجزاء او بر تقدیر وجود اینها امری
خواهد بود نه جسم و نه جسمانی بلکه نور مجرد و این نور مجرد اگر
مفتقر بغیر نیست پس واجب الوجود ثابت باشد و اگر مفتقر
باشد هر آینه مفتقر به برازخ نخواهد بود چه اخس علت اشرف
نتواند بلکه بنور دیگر اشرف و انور از او مفتقر خواهد بود
و تسلسل باطلست پس منتهی شود بنوری که مفتقر بغیر نباشد
و اشرف از او باشد که آن نور الانوار است و نور اعظم و نور
قیوم و نور محیط و نور اعلی و نور قهار و او غنی مطلق است
و غیر او همه باو مفتقر چه هرچه غیر اوست پرتویست از نور او
یا پرتوی از پرتو نور او و هلم جرا و هرچه اقرب باو مشرق تر





چنانچه در نور محسوس نابلکه اقرب است به نیر نورانی تر است پس مراتب موجودات
که شعاعات آفتاب نور الانوار است بحسب قرب و بعد او متفاوتست در کمال اشراق
و نقصان آن بغایت بعد رسد تا بغایتی میرسد که مرتبه اجسام است
که در غایت کثافت است و شعاع نور الانوار از آن مرتبه ابعد نمی بود
و چون اثبات واجب الوجود باین طریق نمودند که بیان و جدانست
گویند که نور مطلقا خواه آنچه بغواسق جسمیست و خواه آنچه قایم بذات
خود است یک حقیقت است و از آنجمله تمام انوار واجب التعظیم آمد
بحسب نوامیس الهی و از اینجاست که در نوامیس قدیمه اجسام مستنیره
قبله بوده و آنچه مشائیان گویند که حقیقت واحده نتوان که بعضی
افرادش عرضی باشد و بعضی جوهری زیرا که اگر آن حقیقت مقتضی غناست
از محل همه افرادش مستغنی باشند و اگر مقتضی افتقار همه مفتقر باشند در
جواب گوئیم لا نم که طبیعة مقتضی غناست یا افتقار بلکه طبیعة مقتضی
هیچیک از آن دو نیست و مراتب مختلفه در کمال و نقصان تقاضا افتقار
و عدم افتقار میکند و غایت نقصانش آنکه عرضی باشد قایم بغیر و باین
ظاهر شد دفع آنچه گویند که چگونه بعضی افراد حقیقت واحده علة
باشد و بعضی معلول و این مقدمه که انوار حقایق مختلفه هستند بالکمال و النقص
حدسی است و نزد ارباب ذوق سلیم و حدس صایب ظاهر است
و بر این تنبیهی کرده اند و گفته که اگر انوار حقایق مختلفه بودندی از مابه ... بودندی

لاشتراك وما به لامتياز زيرا كه مطلق نور كه بديهی التصورات واظهر اشياست
مشتركست ميانه انوار ونايد بر حقيقت ايشان نيست اما اشتراك ظاهر است
اما نايد زيرا كه مراد بنور چيزی است كه ظاهر بذات خود باشد وظهور
او زايد بر ذات او نباشد پس ظاهر از نور كنه ذات او باشد ومحالست
كه نور مركب باشد چه كنه او همانست كه بذات خود ظاهر است پس همه بسايط
بسيط اند چه اگر مركب بودندی احتياج به ترتيب اجزاء ايشان
در معرفت كنه ايشان بودی چه اين مقدمه تمهيد يافت كه اختلاف
بالنوع ميان آن نورها نيست بلكه كمال ونقصان در نفس حقيقه
ايشانست باتحاد حقيقت گوييم نميتوان كه غنی مطلق متعدد
باشد چه اگر متعدد باشند تمايز ايشان بسبب حقيقه ولوازم آن
نتواند بود زيرا كه مشتركست ميانه ايشان چنانچه گذشت وبعوارض
نتواند بود زيرا كه سبب اختصاص هر يكی بعارضی يا حقيقت ايشان
باشد يا هويه يا امری خارج اول باطلست زيرا كه حقيقت هر دو
يكيست وثانی ظاهر البطلان چه تحصيل هويه بآن عارض است وثالث
بطل زيرا كه ايشان ح در تحصيل هويه مفتقر بغير باشند پس غنی
مطلق نباشند بتمايز بكمال ونقصان نتواند بود زيرا كه مفروض
آنست كه هر دو نور غنی مطلق اند وح ناقص غنی مطلق نباشد
چه هر چه ناقص الذات است مفتقر است بكمال وهمانا ترقيق فرو نما

شود



شود باز اگر جدال گويند چرا نشايد كه نور ناقص را آن كمال ممكن نباشد
چه افتقار در ان ممكن نتواند بود واين سخنی كه افتقار بكمال دار د چرا
نشايد كه نور ناقص اگرچه مفتقر است بكمال مفتقر بنور كامل در ذات
خود نباشد باين معنی كه پرتو نور كامل نباشد گوييم باتفاق كافه
عقلاء از متكلمان ومشائيان وغيرهم نقص بر واجب الوجود محال است
چه نقصان مستلزم امكانست وبديهة عقل حاكمست بانكه هر كه اورا
در وجود كه منبع كمالاتست افتقار بغير نباشد در توابع آن مفتقر
بغير نخواهد بود واين دعوی مخصوص اشراقيان نيست طريق ديگر
در توحيد شك نيست كه آنكه همه چيزها محتاج باشند بچيزی اكمل است
از آنكه بعضی چيزها باو محتاج نباشند پس اگر دو نور غنی باشند
هيچ يك غنی نباشد زيرا كه هر يك صفت اكمل فوت شده باشد كه احتياج
جميع چيزهاست باو وهر چيز را كه نقصانی باشد بوجهی از وجوه
ممكن است ومحتاج باشند اينست خلاصه آنچه در كتب ايشانست ﴿و تنقيح پس﴾
بانقيح وزيادتی در بعضی مواضع وتتميم بعضی مقدمات كه ناظر ﴿هر دو ممكن﴾
بدستياری ذوق سليم وطول ممارست قواعد ايشان در توانديافت
اكنون آن رسيد كه طرفی از حقايق بلند بيان كرده شود بتوفيق الله ﴿نوبت﴾
عز وجل مقام دويم در كشف بعضی حقايق شهودی آنها اطوار
دانش بود وآن انوار بينش وسياق ما بينهما ما هاهيتها

مجتهد



مقام ... بيت ترقى الى وادى العقيق بذى اللوى ∴ ودع عنك
ذكر الربع من ابرق الحمى ∴ وذر كل قول غير هذا فانه ∴ هو الصادق ﴿الاس﴾
والاخر الصدى ∴ در اين مقام نيز دو موقفست موقف اول در بيان
حقايق متعلقه بعضی آن بدانكه توحيد را سه مرتبه است اول
توحيد افعال كه تمام افعال فعل حق بينند واين اول درجات سالكان
منهج حقيقت است واز ثمرات ونتايج اين مرتبه توكل حقيقی است
كه ديده ترقب وترهب از وسايط بر گيرند ودر مسبب نگارند وهر
چه واقع شود از او بينند وتفاصيل اكوان را مجاری احكام مؤثر حقيقی
شناسند وآنچه ابو عثمان مغربی گفته ما الاكوان الا قوالب اشباح
يجری فيها احكام المقادير اشارة بانست وليكن درين مقام نكته
هست بغايت دقيق كه افعال تماما اگرچه راجع بمؤثر حقيقی اوست وغير
او را در ايجاد هيچ مدخلی نيست ليكن گاه باعتبار تعلق بوسايط صور
قبح پيدا ميكند وباعتبار انتساب بفاعل در غايت حسن وكمال چه
هر چه هست باعتبار آنكه اثری از آثار الهيست گرد نقص بساحت
آن نرسد ودر غايت حسن وجمالست اما نسبت با بعضی وسايط
صوری صفت نقصان پيدا ميكند وآنچه بعضی از سلف گفته اند
كه ذات فعل بقدرة الله است ووصف طاعت ومعصيت از عبد
مبدا اين سخن تواند بود وقصوری كه هست از جانب عبارتست

بار



يا از تحريفات نقله ومتفطن لبيب بايد كه در سخن تعمق نمايد تا از صدا صوت
اصلی باز يابد چه اكثر اصول ملل ومذاهب مختلفه مبتداء اين
يك سخن است بيت هر كس بزبانی سخن عشق تو گويد ∴ عاشق بسرود
غم ومطرب بترانه ∴ وتمام توضيح كلام درين مقام آنست كه بعضی
ائمه اساطين كشف وتحقيق فرموده اند كه همچنانكه ذوات بسبب تعلق
اوصاف بايشان احكام پيدا ميشود كه بان متصف ميگردند
چنانكه ذات بسبب تعلق علم عالم ميشود صفات نيز بسبب تعلق
بذات احكام پيدا ميشود چنانكه علم بسبب تعلق وانتساب بذات
قديم قديم ميگردد وبتعلق حادث حادث چون اين مقدمه معلوم شد گوييم ﴿حادث﴾
هر فعل را دو اعتبار است اعتبار انتساب بذات مؤثر حقيقی
وباين اعتبار شانی از شيون اوست كه مقتضی حسن هستی او وكمال
تمامی محالی جمال اوست واز جهة مظهر حسن محض است ودیگر انتساب
بذات مؤثر حقيقی وباين اعتبار گاه حسن است وگاه قبيح بعضی ﴿پس قبح﴾
افعال عبارتست از عدم مناسبت آن با خصوص مظهر پس يك فعل
از نسبت بمؤثر حقيقی نور وحسن وهستی گرفت واز نسبت بمظهر
رنگ ذم وقبح واگر ناظر بصير بديده تحقيق درين مقدمات تحقق
نمايد وغبار مصطلحات جعلی از پيش روی فطرت اصلی
بنشاند همانا او را ابنی معارف بلند ولطايف ارجمند كه از نظر

نظاریه برفع عزت وحجاب عظمت محجبست ذح غاید از انجمله آنچه حکما
گفته اند که وجود خیر محض است وشر از عدم ناشیست و دیگر شرع تکالیف
شرعی وترتب مدح وذم وثواب وعقاب بر افعال وعدم منافات
آن با مذهب تحقیق وترکیب اشعری که آنها بر متحرزان صناعه
نظری پوشیده است ومعنی ما اصابك من سيئة فمن نفسك
بفحوای کل من عند الله در تعانق آید وستر الرضا بما قضا بامر ودی
ان الله يأمر بالعدل والاحسان وايتاء ذى القربى وينهى عن الفحشاء
والمنكر والبغى توافق غاید معلوم شود که با انکه همه افعال فعل
حق است قبح وذم عاید باو نیست و با انکه فاعل همه اوست کمالات
اشیاهمه باو عاید است و از نقایص آن بکلی منزه است بیت ای
عربده نرگس مستت همه خوش ؛ وی شعبده زلف چو شستت همه
خوش ؛ ای هر چه کنی ز پای تا سر همه خوب ؛ وی سر بپای هر چه
هستت همه خوش ؛ مرتبه دوم توحید صفات واو آنست که تمام صفات
صفات حق بیند چنانچه علم را علم او بیند وقدرت را قدرت
او وهمچنین سایر صفات و در مقام سالك از صفات بصفات پناه
برد همچنانکه در مرتبه اول از افعال بافعال واین مرتبه از مرتبه اول
اعلی چه صفات مبادی افعال اند پس توحید صفات مستلزم





انه قال لو ان الناس اخذوا ما امر الله به فانفقوه فيما نهاهم عنه ما قبله منهم ولو اخذوا ما نهاهم الله عنه
فانفقوه فيما امرهم به ما قبله منهم حتى يأخذوه من حق وينفقوه في حق فان قيل غاية ما دلت عليه تلك الاخبار
هي عدم القبول وهو غير مستلزم لعدم الاجزاء غالبا كقوله سبحانه ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه
هذا مع امكان ان يقال ان ظاهر كلمة لا يعنيه نفي جميع افراد القبول فلا بد للاجزاء من دليل مخصص وابن لهم
ذلك والتمسك بالعموم ما مع نصوصية الاية والاخبار المتواترة في حرمة التصرف في مال الغير من دون اذن صاحبه
في غاية الضعف ويمكن ان يستدل لذلك ايضا بما رواه الحسن بن علي بن شعبة ايضا في تحف العقول عن الصادق
في اواخر بعض رسائله الى اصحابه انه قال واما ما يجوز من الملك فستة وجوه ملك الغنيمة وملك الشراء وملك
الميراث وملك الهبة وملك العارية وملك الاجر فهذه وجوه ما يحل وما يجوز للانسان انفاق ماله واخراجه
بجهة الحلال وفي وجوهه وما يجوز فيه التصرف والتقلب من وجه الفريضة والنافلة وجه الاستدلال من حيث
دلالته على عدم جواز استعمال ما لا يملكه الانسان من احد الوجوه الستة في الاتيان بفريضة ولا نافلة فسقط
توهم من يقول باختلاف الوجه بالحرمة من اجل الغصب والتحريم من اجل التعلق فان ما لا يجوز غير مامور به كما قد
سبقت الاشارة اليه فلا يخرج عن عهدة الامر هذا كله مع توقف تحصيل اليقين ببراءة الذمة عن التكليف
الثابت على اجتناب امثاله وهذا دليل اخر متين لدى الانصاف كما سبق ويؤيده ايضا ما رواه في التهذيب عن
من الفرع عن الامام العسكري في حديث انه قال لا خير في شيء اصله حرام ولا يحل استعماله وما رواه كالمعتبرة
من مسند عن محمد بن يحيى قال كتب محمد بن الحسن الى ابي محمد رجل اشترى من رجل ضيعة او خادما بمال اخذه من قطع
الطريق او من سرقة هل يحل له ما يدخل عليه من ثمرة هذه الضيعة او يحل له ان يطأ هذا الفرج الذي اشتراه من سرقة
او قطع الطريق فوقع لا خير في شيء اصله حرام ولا يحل استعماله وجه التأييد بعد ما ثبت ان العبرة بعموم اللفظ لا
بخصوص السبب ان الصلوة فيه استعمال له وعدم الحل يفيد الحرمة فتكون الصلوة حراما فتكون فاسدة لتضاد الاحكام
كما تقدم ويؤيده ايضا الخبر المشهور من قوله صلوا كما رأيتموني اصلي اذ لا شك انه لم يصل قط في مكان مغصوب
بدليل العصمة بل صلى في المكان المباح فيلزمنا الاقتداء به بدليل الاسوة وكذا قول الصادق ع في حديث حماد
هكذا صل وتوضيح ما خرج بنص واجماع وبقي الباقي او يقال لما كانت العبادة توقيفية موقوفة على اذن من الشارع
وتوقيفه وقد اذن فيما اذن ولم ياذن في المغصوب بل نهى بعنوان الكلية عن جميع التصرفات فيه ومنها الصلوة
لو سلم فقد الخصوص فيلزم كون الصلوة من العبادة موجب للفساد ومع لزوم الفساد في المغصوب لعدم
التوقيف والامتثال فرع كون العبادة مامورا بها او يقال كما اشير اليه ان النهي في العبادة موجب للفساد ومع لزوم
الفساد وخروج هذه الصلوة بشخصها عن المامور به يلزم فوات التمام الشارع المكلف بها فيلزم الاعادة والقضاء لقوله

قال لم ادر انست بعدم القبول وعدم الاجزاء مستلزم لعدم الاجزاء م





من فاتته صلوة فليقضها كما فاتته ويؤيد ذلك كله دلايل الاحتياط كقوله دع ما يريبك الى ما لا يريبك وما دل
على وجوب ترك الشبهات واشتراط القربة في العبادات فانه لا قربة فيما يلزم منه الحرام بل فيما هو عينه فان التصرفات
الواقعة في هذه الصلوة من القيام في المكان والسجود وغيرهما كلها من اجزاء الصلوة واذ قد احطت خبرا بما ذكر من الادلة
بعد حصول الترخص من جناب مولانا الرضا في حديث احمد بن محمد بن ابي نصر البزنطي حيث قال علينا القاء الاصول اليكم
وعليكم التفرع وقريب من ذلك عن مولانا الصادق في حديث هشام بن سالم رواه في السرائر عن جامع البزنطي حيث قال
انما علينا ان نلقي اليكم الاصول وعليكم ان تتفرعوا وكذا حصول الرخصة منهم في استنباط امثاله من عموم الكتاب والسنة
الموافقة اياه في كل باب فلا تحذو واذا في استنباط الجزئيات واخراجها من عموم الادلة الواردة عنهم عليهم السلام وقد حكى
بعض علمائنا هذه المقدمة لغاية وضوحها بالبديهيات ولتحقيق الحال وبسط المقال زايدا على ما ذكر مقام اخر واما
الوجه في كلام الفضل بن شاذان ره فان يقال ان كلامه المنقول مع صدره المحذوف لما كان في مقابل جماعة من العامة
القائلين بوقوع الطلاق في الحيض مع حرمة ايقاعه فيه كما يجوز وعظ الطلاق وان خرجتا واخرجت من البيت فلا يبعد
ان يكون ذكر الصلوة في ذلك المقام مماشاة معهم للتنظير للاخير الزاما عليهم لا ان يكون ذلك معتقدا له ويؤيده انه قبل
الكلام المنقول قال كل من يتعدى ما امر به ولم يطلق له ذلك كان فعله باطلا فاسدا غير جائز ولا مقبول فان الثابت
من السنة السنية والطريقة المرضية الامر باتيان الصلوات في المساجد او الامكنة المباحة لا المغصوبة ويؤيده ايضا تمسكه
في ظاهر الكلام بالقياس لتدليس بالاجماع عندنا ما له الاساس هذا مع ان معتقد الرواة واجتهادهم لا يكون حجة
على من بعدهم كما نبه ابو محمد الحسن بن علي ع وقد سئل عن كتب بني فضال فقال خذوا بما رووا وذروا ما راوا
وقد خالف في كثير من المسايل يونس بن عبد الرحمن ومن بعده الصدوق ونقطه ثم ما تراي من جواز الصلوة في الغصب
من الفاضل القاساني ره في المفاتيح غريب اذ حرمة الصلوة لاستلزام التصرف في ملك الغير من المتفق عليه بين الخاصة
والعامة ويدل عليه بعد ذلك دلايل العقل والنقل كما تقدم وانما الكلام في صحتها وفسادها بعد الحكم بحرمتها
وتمسك العامة بمثل الخياطة في المكان المغصوب ورد اصحابنا عليهم ظاهر والفرق فان المكان في الصلوة من جملة اجزائها
بخلاف المتنازع فيه مشهور اللهم الا ان يكون مراده بالجواز المعنى وعدم وجوب الاعادة وجوابه ما تحققت فلا حاجة الى
الاعادة فرع المنقول عن المحقق الحلي ره عدم بطلان النافلة في المكان المغصوب معللا بان الكون ليس جزء منها ولا
شرطا فيها وتامل فيه المحقق التستري ره بناء على ان بطلان النافلة المؤداة على وجه القيام والقعود اذا فسد بعض اجزائها
لم يبق منها حقيقة محصلة يتحقق في ضمنها الفرد الاخر من النافلة اي الذي اكتفى فيها بالايماء حتى يتحقق الامتثال
في ضمنه وهو المختار ويدل عليه كونها بخصوصها عبادة والتصرف فيها لاستلزام التصرف في ملك الغير منهي عنه
والنهي في العبادات موجب للفساد فلا قربة فيها للعباد بقي الكلام فيما الزموه من صحة الصلوة في المواضع المنصوصة بكراهة
الصلوة فيها مع تضاد الاحكام الخمسة بعينها كما نقضتم به من اختلاف الجهات والاعتبار فالكل من الوجوب والكراهة وجه ان م
ومتعلق غير الاخر فهو الوجه في الغصب فاي شيء يوجب الافتراق واجيب بان النهي في الغصب انما تعلق بالتصرف